LOS HOMBRES de la historia

34

la Historia Universal
a través de
sus protagonistas

Abelardo

Centro Editor de
América Latina



Franco Alessio

Se ha sostenido que Pedro Abelardo es tal vez más grande por la la fascinación que ejerce su personalidad que por la originalidad de su especulación filosófica y, en efecto, ninguna otra figura de pensador medieval ha ejercido semejante sugestión, de ninguno se han acuñado tantas fórmulas fulgurantes y felices: ortodoxo rebelde, profesor de lógica medieval, Sócrates de las Galias y caballero de la dialéctica.
Sin embargo, comprender a Abelardo es una empresa que no requiere en forma alguna que se agigante el personaje en perjuicio del filósofo sino más bien lo contrario, vale decir, que se logre unificar a uno en el otro, al pensador y al personaje y que, antes de cualquier representación antihistórica de heroico aislamiento, se logre fusionar ese todo uno que fue Pedro Abelardo, con ese todo intrincado y variado que fue su mundo histórico, como si se lo restituyera entero a esa historia, mucho más amplia que la de sus desventuras, a las que dio un timbre y una voz de vigoroso pensamiento.

Por más que tenga poco sentido hablar de "originalidad" para un medieval, el pensamiento de Abelardo constituyó una conmoción tan profunda como duradera en la historia de la lógica, en la historia de la moral, en la historia misma de la tecnología de la edad medieval, provocando en el orden del pensamiento una mutación de perspectiva, de métodos y de inspiraciones que, aún a través de caminos tortuosos y sutiles no deja de completarse en otras mutaciones que intervienen en la experiencia de la vida de su siglo. "Cuando su muerte cayó en el olvido - escribió Paul Vignaux -, su espíritu se había incorporado a la forma mental: se dijo, sin demasiada exageración, que fue el profesor del medioevo". Volver a tejer su historia no es sino reconstruir las etapas atribuladas, las formas y los modos en que justamente ese "espíritu" se fue formando hasta sobrevivir en el tiempo a aquel mismo que había sido su autor.

Pedro de Berengario, más tarde Pedro Abelardo nació en Palais (Bretaña) en el 1079; murió en la abadía de Saint Marcel, en Chalons-sur-Saône, el 12 de abril de 1142. Sus restos reposan junto a los de Eloísa en una tumba del cementerio del Père Lachaise.

Primeros títulos

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Mirella Brini, Ido Martelli, Franco Occhetto, Andreina Rossi Monti.

34. Abelardo - Cristianismo y Medioevo
Este es el quinto fascículo del tomo Cristianismo y Medioevo
La lámina de la tapa pertenece a la sección Cristianismo y Medioevo, del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 34:
Archives Photographiques, París: p. 125 (2).
P. Malvisi - Bibliothèque Nationale, Cabinet des Estampes, París: p. 115 (3,4); p. 123 (2,3); p. 125 (1); p. 128 (1,2,3); p. 131 (1-4).
P. Malvisi: p. 122 (1); p. 138 (1).
L. Perugi - Bibliothèque de Dijon: p. 115 (1,2); p. 120 (2).
L. Perugi: p. 118 (1,2); p. 119 (3); p. 120 (1); pp. 126-127; p. 132 (1); p. 136 (1).
Traducción de Oberdan Caletti

©1968

Centro Editor de América Latina S. A.
Av. de Mayo 1365 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley.
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Este fascículo, para el cual se utilizó papel Celcote Ilustración de Celulosa Argentina S. A., se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A., Luca 2223, Buenos Aires, en Diciembre de 1968.

Abelardo

Franco Alessio

1079
Nace en Palais, en las cercanías de Nantes, en Bretaña, Pedro de Berengario: tomará más tarde el nombre de Pedro Abelardo. Su padre es hombre de armas y de buena cultura. Para poder dedicarse a la cultura renuncia a sus derechos de primogenitura. También su madre Lucía, como su padre Berengario, entrará en el monasterio.

1095
Pedro Abelardo concurre a la escuela de Juan Roscelino en Tours.

1100
Llega a París. En la escuela de la catedral se hace discípulo de Guillermo de Champeaux.

1102-1103
Funda la escuela de Melun donde reside la corte del rey de Francia. Más tarde la transfiere a Corbeil, en las proximidades de París.

1109
Alrededor de este año la madre, Lucía, entra en el monasterio. Abelardo regresa a Bretaña, y posteriormente se traslada a Laón, para concurrir a la escuela teológica de Anselmo. Muere san Anselmo de Aosta, arzobispo de Canterbury desde 1093.

1113-1114
Compuestas ya en los años precedentes las glosas a los textos-base de lógica, prepara las glosas a Porfirio, *Ingredientibus nobis logicam* [Al iniciar el estudio de la lógica]. Es designado regente de la escuela de la catedral de París, donde imparte lecciones de lógica y teología.

1115
Tal vez durante este año es "canónigo" de la catedral de París.

1116
Encuentro con Eloísa y enamoramiento; ella es sobrina del canónigo Fulbert, que lo hospeda en su casa.

1117
Muere Anselmo de Laon. Eloísa se refugia en Palais, donde nace Astrolabio.

1118
Traición de Fulbert, después del matrimonio secreto de Abelardo con Eloísa. Abelardo se convierte en monje en San Dioniso, al tiempo que Eloísa toma los velos en el monasterio de Argenteuil. Estimulado por sus discípulos reanuda la actividad docente; redacta el *De unitate et trinitate divina.* [Acerca de la unidad y trinidad divina.] Es aproximadamente en esta época en que emprende la redacción de la *Dialéctica.*

1120
Muere Juan Roscelino. Abelado comienza sus glosas a Porfirio *Nostrorum petitioni sociorum* [A pedido de nuestros compañeros], y poco después el *Sic et Non.*

1121
Muere Guillermo de Champeaux. Durante los meses de marzo-abril el concilio de Soissons condena las tesis del *De unitate et trinitate.* En el segundo semestre de este mismo año Abelardo es encerrado en el monasterio de San Medardo, de donde lo libera el cardenal-legado Conon de Urrach, devolviéndolo a San Dionisio.

1122
Bajo la protección de Teobaldo de Champagne, Abelardo huye de San Dionisio; crea el Paracleto en Quincey: los discípulos fundan un pueblo de cabañas y reanudan las lecciones; es durante este año tal vez que Abelardo redacta el Comentario a la Epístola a los romanos de San Pablo.

1125
Los monjes de Saint-Gildas de Rhuys lo consagran abad. En este año da comienzo a la *Theologia.*

1128-1129
Eloísa se establece, junto con las monjas de Argenteuil en el Paracleto. Abelardo visita el nuevo monasterio del que es abadesa Eloísa, a quien se lo entrega con carácter de donación.

1131
Noviembre. El papa Inocencio II ratifica la donación del Paracleto.

1134
Alrededor de este año termina la narración de la *Historia calamitatum mearum* [Historia de mis calamidades]. Se producirá el intercambio epistolar con Eloísa, la redacción del *Hymnarius* [Himnario] y la de los *Planctus* [Lamentaciones].

1135
Abelardo abandona para siempre el monasterio de Saint-Gildas y reanuda sus lecciones en Santa Genoveva de París.

1136
Juan de Salisbury se hace presente en las lecciones de dialéctica que imparte Abelardo en la escuela de Santa Genoveva: este período de enseñanza concluirá en 1140.

1138
Termina la elaboración de la *Dialectica.*

1139
Otoño tardío: Guillermo de Saint-Thierry denuncia sus errores a Bernardo de Clairvaux y al obispo de Chartres.

1141
Octava de Pontecostés. El concilio de obispos y abates de las provincia de Sens y de Reims se reúne en Sens con la presencia del rey Luis VII de Francia. Bernardo de Clairvaux denuncia formalmente la *Introductio in theologiam* [Introducción a la teología], el *Scito te ipsum* [Conócete a ti mismo], la *Expositio Epistolae ad Romanos* [Exposición de la epístola a los romanos]. Abelardo no se defiende, apela al pontífice, pero el papa Inocencio II confirma la sentencia de condenación dictada por el concilio.

1142
Después de un breve retiro en Cluny, bajo la protección de Pedro el Venerable, muere el 12 de abril a la edad de sesenta y tres años en la abadía de Saint-Marcel, en Chalons-sur-Saône. Acerca de sus últimos meses de vida, Pedro el Venerable escribe una carta a Eloísa, en la que agrega este epitafio:

Gallorum Socrates Plato maximus [Eesperiarum
Noster Aristoteles, logicis quicumque [fuerunt
Aut par aut melior, studiorum cognitus orbi
Princeps . . .

["Sócrates de los galos, Platón máximo de Occidente, nuestro Aristóteles, igual o superior a cuantos lógicos existieron, conocido como el primero en el mundo de la cultura . . ."].
El 16 de noviembre Pedro el Venerable hace sepultar el cuerpo de Abelardo en el Paracleto, y en la misma tumba tendrán sepultura los despojos de Eloísa.

Es difícil considerar del todo equivocado a Etienne Gilson cuando sostiene que Pedro Abelardo es tal vez más grande por la fascinación que ejerce su personalidad, que por la originalidad de su especulación filosófica. En efecto, ninguna otra figura de pensador medieval ha ejercido semejante sugestión; de ninguna otra se ha adueñado, o en ninguna otra ha encontrado más "materia" la novela o el teatro. No hay nada menos fácil, para quien pretenda mantenerse fiel a la historia, que poner dique a la fantasía, comprender en qué consiste realmente su grandeza y escribir la vida de Pedro Abelardo. En muchos de estos aspectos, él mismo ha precedido a todos: la aureola dramática que envuelve sus muchas desventuras, la aureola en torno a su gloria de maestro y de pensador; ese retrato de una singular mezcla de pasionalidad y de inteligencia, de agudeza y de audacia, de espírtiu de aventura y de fidelidad a una vocación. Aún más: el cuadro de un mundo de santos, de mezquinos y de pecadores que lo voltea y lo humilla en la carne y en el espíritu, y de sí mismo pecador y acusador implacable del mundo y de sí; el cuadro de un duelo en el que descuella como la voz misma del llamado a la razón como vocación y destino del hombre. El análisis de una personalidad compleja hasta aproximarse a la contradicción, cerrada hasta la acritud, incontentable y puntillosa, penetrada por una impetuosa fuerza sentimental, que conoce todas las experiencias y cultiva todas las fantasías, fuente, al mismo tiempo, de necesidades inquietas y de exigencias constantes de claridad, de distinción y dotada de una fuerza intelectual extraordinariamente lúcida: todo esto y mucho más es lo que el mismo Abelardo, historiador de sí mismo, ofrece a la sugestión de los historiadores a partir de su imagen humana, del fondo efervescente de esa *Historia calamitatum mearum*, que sigue siendo la única gran autobiografía que haya podido dejar un filósofo en toda la Edad Media.

Se comprende bien por qué de ningún pensador medieval se han acuñado tantas fórmulas fulgurantes y felices como de Abelardo: ortodoxo rebelde, profesor de lógica medieval, Sócrates de las Galias y caballero de la dialéctica. Una personalidad tal, con una existencia vivida al ritmo de contrastes aun violentos, teñida de fuerte dramaticidad, tiene necesidad, en cierto modo, de ser compendiada, en toda su grandeza, en imágenes rápidas y esenciales como éstas, imágenes que a menudo se repiten en las escuelas. Por lo tanto, nada se quita a la indudable sugestión que ejerce la figura de Abelardo reconocer cuánto y cómo, en diversos tiempos (baste recordar un Petrarca, atento descubridor y lector de la *Historia*), ha contribuido justamente la página de la *Historia calamitatum mearum* en la que —como en un largo lamento y en una relampagueante sucesión de imágenes dramáticas (de la que la copiosa lectura de los "clásicos" ofrece en forma casi constante referencia y materia)— Abelardo cuenta *su* historia y constituye *su* imagen de héroe solitario en lucha con el mundo. Y nada quita tampoco, sino que hace tan sólo referencia a un aspecto inexplorado de esta cautivante sugestión, reconocer cuánto y cómo en forma insensible pero inevitable concurre el hecho de que, de una larga serie de siglos, imaginados como siglos en los que sólo vivieron, sin solución de continuidad, santos y místicos y ascetas de rostro, más que humano, trasfigurado por algún anticipo de la visión del otro mundo, casi de repente, en forma insólita e imprevista, en los mismos umbrales de su propio siglo, Abelardo descienda en un mundo todo y demasiado humano, al que también la aventura amorosa de Eloísa confiere una dimensión nueva, tan nueva como lo es la presencia de una mujer al lado de un pensador medieval, y en la misma Edad Media, la presencia de una mujer en el cerrado jardín de la cultura.

Al mismo tiempo, no es quitar nada reconocer que la grandeza humana acaso no es sino una cara de otra grandeza: la filosófica. Comprender a Abelardo es una empresa que no requiere en forma alguna que se agigante el personaje en perjuicio del filósofo: más allá de todo exceso casi hagiográfico, dirigido a descubrir cierto "humanismo" en la cultura y en la ética de la celebérrima pareja de Eloísa y Abelardo, lo que se requiere es quizás lo opuesto —esto es, que se logre unificar a uno en el otro, al pensador y al personaje, y que, antes de cualquier representación antihistórica de heroico aislamiento, se logre fusionar ese todo uno que fue Pedro Abelardo, con ese todo intrincado y variado que fue su mundo histórico, como si se lo restituyera entero a esa historia, mucho más amplia que la de sus desventuras, a la que no menos que otros —pero como él, único— Abelardo dio un timbre y una voz de vigoroso pensamiento. Por más que tenga poco sentido hablar de "originalidad" para un medieval, que la rechaza ("originales" son las *auctoritates* [autoridades], y nunca el *magister* [maestro] que las lee y comenta), no parece posible la duda a este respecto; inmerso en un preciso contexto histórico, el pensamiento de Abelardo constituyó una conmoción tan profunda como duradera en la historia de la lógica, en la historia de la moral, en la historia misma de la teología de la edad medieval, provocando en el orden del pensamiento una mutación de perspectiva, de métodos y de inspiraciones que, aun a través de caminos tortuosos y sutiles no deja —en la conciencia misma de sus contemporáneos— de completarse en otras mutaciones que intervienen en la experiencia de la vida de su siglo. "Cuando su muerte cayó en el olvido —suscribió agudamente Paul Vignaux— su espíritu se había incorporado a la forma mental: se dijo, sin demasiada exageración, que fue el profesor del Medioevo." Volver a tejer su historia no es sino reconstruir las etapas atribuladas, las formas y los modos en que justamente ese "espíritu" se fue formando hasta sobrevivir en el tiempo a aquel mismo que había sido su autor.

De Palais a París

Cómo aparecieron ante los mismos ojos de Pedro Abelardo sus orígenes, su primera educación, los años y las circunstancias decisivas de su formación, nos lo dice al comienzo de la *Historia calamitatum*. La infancia y la primera juventud aparecen entonces —cuando, llagado y sometido, narrando a un amigo y a nosotros sus desventuras, Abelardo reflexiona sobre las experiencias de su vida— como una singular convergencia de datos nativos y ambientales, que encierra, precontenido, todo su destino. Su pronta y firme vocación por la cultura madura bajo el estímulo del padre, pequeño caballero de un castillo próximo a Nantes, amantísimo de las *litterae* (letras); y bajo ese estímulo, una suerte de gracia o inclinación natural que provienen de su estirpe, de su tierra: "tierra de Bretaña, como confirma Otón de Frisinga, fértil en inteligencias agudas, abiertas a las artes cuanto negadas a la vida práctica". Sumamente joven, ya ha elegido: "abandoné completamente el campo de Marte, para entregarme a los brazos de Minerva". Advertimos en seguida sus lecturas de los clásicos: el "campo de Marte (*Martis curia*) es Juvenal; "los brazos de Minerva (*Minervae gremium*) es Suetonio. Autores clásicos: esto es, paganos. Advertimos asimismo también esto: el primer horizonte de la inteligencia aguda de este futuro maestro de lógica y de teología de las Galias, no es ni el de una *schola* (escuela) de monjes, como sería de esperarse, ni siquiera el de una *schola* cualquiera. Desde los comienzos, Abelardo presenta algo de anómalo, de irregular. Detrás de su formación hay un castillo, un padre "literato", un quehacer diríamos de autodidacta, alejado también cuando habla de cultura, de la normal dosificación que una venerada tradición consignó intacta: de la gramática a la retórica, luego a la lógica, para llegar al reino de los números, de las líneas, a ese pequeño conjunto de nociones de astronomía y de música, y todo eso no para ser culto, para poder extenderse en las diversas provincias del saber, sino para poder concentrar lo que en esa veloz carrera puede recogerse para entender más devotamente la palabra de Dios. Ahora bien, este itinerario venerado que, grado a grado liga las artes en un todo que tiene un único término final, queda como quebrado, y la tradición es violada mientras que en la *schola* aparece más penetrada y compacta. De este punto en adelante, lo irregular no



1

1, 2. Iniciales miniadas de la Biblia de Cîteaux. Dijon, Biblioteca Nacional.

3, 4. Retratos imaginarios de Abelardo. Grabados del siglo XVIII, París, Biblioteca Nacional.



3



2



4

se detiene. A partir de aquí, todo ocurre como si actuara una firme voluntad de desadaptarse; esta formación anómala, esta elección fuera de lo acostumbrado y de lo establecido, este liberar la inteligencia natural a sí misma, implican una energía de ruptura que procede impertérrita. Pronto se convierte en escándalo, elección que trasunta arbitrariedad y desafío: la lógica, solamente la lógica será el arte de Abelardo. "A todas las otras disciplinas de la filosofía prefería el estudio de la lógica: puedo decir que he dejado las armas de la guerra por las armas de la dialéctica, abandonando las batallas por las disputas." Así es como el rostro de caballero del padre, inclinado sobre Ovidio, se trasmuta y se conserva en el hijo: Abelardo ha optado por ser, desde el principio, como el "caballero de la dialéctica", y la bella armonía de las siete artes, ligadas a una escala que asciende hasta la *Sacra pagina*, el orgánico fluir en siete formas de una única ansia que gravita en el alma, yacen interrumpidas y desdeñadas.

Esta opción originaria, consumada en el claustro de un castillo de Bretaña, se convierte bien pronto en experiencia afortunada: es un pequeño caballero de trece años que se encamina por las calles de Francia, peregrino que va en busca de maestros del difícil y agudo arte de la disputa. Aventura, disputa: dos aspectos que lo caracterizan para siempre, y lo unen en seguida con un mundo en ebullición. Si el paisaje histórico que ambienta en su trasfondo este precoz peregrinar de Abelardo es grandioso, no lo es menos el cuadro de la cultura, de la escuela que está a punto de afrontar en este último tramo del siglo. Tanto hacia el este como hacia el oeste, el paisaje de Europa se extiende como una exhalación que de golpe se hace más vasta: por todas partes se está en presencia de hechos que relegan al pasado esa suerte de "estado de sitio" en que quedó encerrada, como angustiada, la Europa de los últimos tres siglos. Al este, la primera cruzada, convocada por Urbano II, la conquista de Jerusalén de 1909. Al oeste, la conquista de Toledo de 1085, desde donde irradiará para la nueva Europa la acción fecundadora de cultura de los traductores árabe-latinos.

Por encima de todo, la gigantesca sombra de Gregorio VII, papa Ildebrando, que desaparece en 1085: una iglesia que se libera del abrazo mortal con el mundo feudal, para regenerarse y rechazar esos elementos feudales que no la protegen sino que la sofocan. Por todas partes los signos de aquello que Marc Bloch nos ha enseñado a considerar como el camino de la segunda "edad feudal": una aceleración y un nuevo punto de partida en el arte y en la economía, en la política y en la vida religiosa. Como en el centro de nuevas energías —demográficas, económicas— que se liberan con insospechada potencia, con ritmo acelerado al final del siglo XI, está el renacimiento de las ciudades. Esas energías van creando con las ciudades una nueva fisonomía de Europa, y la ciudad acoge y recoge esas nuevas energías, que son mercaderes y artesanos, y que representan todo un mundo nuevo que emerge entonces, por primera vez, como protagonista de la historia. Un contemporáneo de Abelardo enumeró minuciosamente las imprevistas causas de su fascinación: "abundan allá las provisiones, allá la población es alegre, allá el clero es respetado, allá los espíritus se hallan ocupados en la filosofía", hasta concluir con un rasgo de mística sorprendentemente inédita, imprevisible sólo un siglo antes: "en verdad, el Señor está en ese lugar", en la ciudad. La cultura y la escuela reflejan este paisaje más vasto y más intenso, participan en forma directa y directamente experimentan esta transformación que serpentea toda la comarca desde Italia a Borgoña, de la Provenza a Flandes, de Francia a Inglaterra.

Mientras el joven Abelardo llega a la primera de las ciudades que ha de conocer, Tours —sobre el camino que lo conducirá a París y al primero de los maestros que lo hará "émulo de los peripatéticos", Juan Roscelino—, está en camino de desaparición esa generación que había sido la gran protagonista de la cultura monástica del siglo decimoprimero: Otloh de Saint-Emmeram, acaso la más alta voz de una intransigente intolerancia contra la cultura profana; Pedro Damiani, ese eremita que durante años lucha para poder renunciar al título de cardenal y se regocija ante el pensamiento de que Montecassino ha repudiado su escuela externa, y se encierra en la única escuela de Cristo; Berengario de Tours, sobre quien habían caído los rayos de la condena y que, contra la bíblica incandescencia del Dios de Pedro Damiani, Señor de la potencia infinita que infinitamente escapa a las mallas de la racionalidad, ha reivindicado el llamado a la lógica "en toda cuestión", como el valor de una cotidiana renovación de hombre en su más auténtica nobleza, la razón que hace que el hombre sea a imagen de Dios; Lanfranco de Pavía, que en el monasterio benedictino de Bec ha sido maestro de Anselmo de Aosta, de sensato equilibrio por el que —al contrario de esos dialécticos temerarios hasta la herejía, que discuten sobre el objeto al que debe creerse como si pudiera también no ser— la dialéctica, la razón se replantea en un orden que comienza por la fe e inhibe la desolación de la duda. De ese mundo de benedictinos santos y doctos, de ese monaquismo que durante siglos fue protagonista de una cultura distribuida entre "el deseo de Dios y el amor por las letras", sólo sobrevivía Anselmo de Aosta: un gigante, pero el último de una cultura —la cultura, la escuela monástica— que no volverá a conocer esplendores. Digamos sin más: que desaparece como centro institucional escolástico vivo, después de tres siglos de haber garantizado, desde el tiempo de Carlomagno, con sus *scholae*, el monopolio de la iglesia en la cultura. También topográficamente se halla ajena respecto del mundo donde pulsa una nueva vida. Desubicada fuera y lejos de los centros urbanos donde está fermentando una nueva experiencia humana, cercada en su soledad que, como refugio, se torna cada vez más evidente, en desafío polémico, la escuela monástica —esta escuela que tan bien fue definida como el "fruto maduro de la sociedad feudal"— se repliega sobre sí misma, y conoce por esos años su propio ocaso. Frente a ella es la escuela de la ciudad, la escuela de las catedrales, de los clérigos, la que centraliza en pocos —precisamente en esos años— la cultura viva. Con la sociedad urbana a la que está unida, y por la cual está regida, esta escuela transforma el espíritu en crisis de la monástica. Es aquí, por cierto, que, gradual pero decididamente, la escuela se convierte en *otra* escuela, la cultura en *otra* cultura. Nada simboliza mejor esta situación que el problema técnico, que no por casualidad se impone en la misma época y en las mismas ciudades para las que constituyen las bases mismas de la enseñanza y de la cultura: la construcción de las grandes catedrales urbanas —casas de Dios más altas y más amplias, para una población que crece desmesuradamente y se concentra en las ciudades— no puede sustentarse agrandando simplemente en forma proporcional el esqueleto suficiente para una pequeña construcción. También la cultura urbana exige, exactamente como las catedrales en las que vive y en las que se difunde, nuevas "técnicas estáticas". Acude un mundo nuevo, que transforma el fondo social de la cultura y del que es maestro el *clericus*, tan distinto en su misión religiosa del *monachus*. Justamente para este último, mientras tanto, resuenan entonces como invitación a retornar al limbo de los orígenes, lejos del "mundo" y de la ciudad, de lo "profano" de la cultura y de la *schola*, aquellas grandes palabras de san Jerónimo que enseñan que la misión del monje no es enseñar sino llorar (*"monachi officium non est docere sed lugere"*); es el *clericus* que, en la catedral, "lee" bajo el estímulo de una curiosidad nueva, frente a frescas energías con frecuencia desordenadas y agresivas que tienden —como un mundo que emerge de una secular virginidad— a participar ahora en patrimonios inexplorados, a darse cuenta de ellos, como de la naturaleza y de sí mismos, y a proceder saliendo de la celda de las tradiciones descontadas, al margen de una pasiva, mutua e inerte subalternación.

Aquello que con cierto énfasis fue definido como el "renacimiento" del siglo XII tiene su origen en gran parte aquí, en este sutil anhelo de "darse cuenta"; en esta obstinada voluntad de claridad, que es una y la mis-

ma cosa con una voluntad de vida nueva, consciente y partícipe. Todo esto no puede decirse que sea, sin más, el despertar de la "razón" —no de una razón que tienda a demoler lo que le repugna, lo que le resulta extraño—; es por sobre todo el despertar de una humanidad que encuentra también en la razón un medio, tal vez no siempre *el* medio, para alcanzar una participación plena en la vida: incluso en la vida de la cultura. Así es como esta cultura, en la *schola* de la catedral, de la ciudad, parece también dilatarse, invadir con el gusto por la especialización campos rápidamente transitados en el pasado, y mantenerse olvidada del venerable orden ascensional de las *artes*. De manera que si aquí es la retórica la que triunfa, en otras partes es la dialéctica, y la fama de Montpellier y de Bolonia suena a un tiempo como emancipación y culto exclusivo de disciplinas —medicina, derecho— que para el canon de las siete artes consignado por Alcuino para la *schola* de los tres siglos pasados, resultaban extrañas e ignoradas. Y así la escuela se va atando al maestro de fama; en el maestro se personifican una u otra de las disciplinas y el maestro se esfuerza por transitar toda la lista ordenada de las *artes*. Sobre un *auctor*, en particular, se detiene en la *lectio*, al punto de que no es ya la *schola* la que, con sus planes de tiempos y de *auctores* reconocidos durante siglos, rige el trabajo del maestro, sino que es éste el que rige a aquélla y la personifica.

Con el trasfondo de este fermento de la *schola*, entre eclipses de las instituciones monásticas y albores de triunfo de las *scholae* ciudadanas, la juvenil peregrinación de Abelardo adquiere todo su sentido. De formación irregular, Abelardo ha elegido en el castillo de Palais que lo ha visto nacer, justamente lo que está naciendo y agitándose en las escuelas de Tours y de París: la obstinación casi exclusivista de una disciplina, el gusto por abarcar plenamente su dominio con una renovada curiosidad que deja al margen las artes hermanas, la aventura de un maestro que emerge y que brinda sus lecturas a alumnos de agresividad imprevista, de curiosidad sutil. Armado caballero, peregrino de las *scholae* nuevas, Abelardo será pronto él mismo uno de esos insoportables discípulos de las *scholae* ciudadanas. El nuevo siglo le abre de par en par a Abelardo las puertas de la ciudad de París; la catedral, su escuela; Guillermo de Champeaux, "maestro célebre a la sazón", toda su ciencia. Las desventuras y las contrariedades, las luchas que sostiene y las glorias que conquista, su grandeza de personaje al tiempo que su indudable originalidad de pensador, todo esto se recorta en esta crucial experiencia ciudadana. Discípulo de dos *scholae* catedrales, bajo maestros sobresalientes empeñados en la dialéctica —Roscelino y Guillermo—, Pedro Abelardo hallará justamente en el arte al que se consagró desde el comienzo, lo que para siempre lo convertirá en el filósofo de la nueva ciudad del siglo XII.

"Roma te envía tus alumnos . . ."

Desde los principios del siglo hasta aproximadamente el año 1118 pasan quince años decisivos. Desde su escolaridad bajo Guillermo de Champeaux hasta el amor por Eloísa, hasta la catástrofe: "*vulnus tam mentis quam corporis*" ("herida tanto el espíritu como el cuerpo"). Si el destino de Abelardo se cumple en esos años, en esos años se cumple también el destino de una ciencia: la lógica cumple entonces con Abelardo la primera de sus revoluciones.

Los acontecimientos se suceden; se entrelazan con precipitación. Abelardo es un alumno indócil de Guillermo. Tiene veinte años, de los cuales han transcurrido seis en una *schola* —Tours, Loches—, en la que acerca de los puntos más delicados, acerca del modo global de entender la lógica, y sobre el método de lectura de los *auctores* (Aristóteles, Porfirio, Boecio), su maestro Roscelino se reveló como un innovador prestigioso: Otón de Frisinga insistirá —"*primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*" ("fue el primero de nuestra época que estableció en la lógica el sentido de las palabras")—; ¿y no es un san Agustín quien dice que la *dialéctica* es la ciencia del correcto discutir? El ímpetu de Abelardo arrastra todo esto consigo. Se levanta para desafiar a Guillermo, repite sus desafíos al maestro, y en estos duelos cuyo campo es la *schola*, obtiene la victoria muy a menudo. Sabemos de qué victorias se trata: reducir al adversario a la contradicción —consigo mismo, con el *auctor*. Pero sentimos también que es todo el orden, el que, una vez más, resulta subvertido; un alumno se emancipa del maestro y discute sus *sententiae*. Disputa en la *schola* donde el *ordo legendi* (orden de la lectura) excluye la disputa; escuela de dialéctica, la dialéctica invade la escuela. Claro que en esa impetuosa ruptura de un orden, otro orden está buscando confusamente su camino: ¿no estriba en esto la "originalidad" de Abelardo? Este alumno indócil se halla en los orígenes mismos de un orden nuevo. Pero, aun tan confusamente emprendido, este nuevo orden no es otra cosa que una aventura que sorprende por su audacia. Consagrado caballero por propia decisión, también por propia decisión se proclama maestro. Con uno de estos gestos que siempre dejan perplejos, Abelardo abandona la escuela que no ha alcanzado a ver más que sus primeras pruebas. Perseguido por las intrigas de Guillermo, se refugia en el castillo de Melun, donde reside la corte del rey de Francia; luego se traslada al castillo de Corbeil, y aquí abre sus *scholae*. Sus lecciones, audaces, irritantes, agresivas, atraen quizás también por la despreocupación con que este alumno, por sí mismo y de golpe se ha proclamado maestro. Son, sin embargo, en su conjunto, un desafío a la ciudad para la conquista de un nuevo magisterio, y la proclamación de una nueva lógica que inicia el combate contra la lógica antigua. Enfermo, desterrado en su país natal, vive aquí las escaramuzas de un suceso que se transformará en triunfo cuando, poco después de 1108, puede regresar a París. "Fue entonces cuando, en medio de tantas disputas, obligué a Guillermo, mediante poderosos argumentos, a modificar, mas aún a abandonar por completo su antigua *sententia* sobre los universales." El aula de Guillermo comienza a despoblarse; Abelardo ha conquistado París. Como en un relámpago, la nueva ciudad tiene un nuevo maestro: maestro de una lógica nueva. El duelo, vencido Guillermo, se transforma bien pronto en caza. El antiguo maestro consigue hacer echar a Abelardo de la catedral y se reinstala en ella nuevamente; Abelardo retorna a Melun, después se traslada con la *schola* a Santa Genoveva "fuera de los muros parisienses, como para cerrar el asedio contra quien había usurpado mi puesto".

En el trasfondo de ese duelo, de esa caza, circula una animación imprevista entre los alumnos: otros caballeros en duelo entre sí, alumnos de Abelardo, alumnos de Guillermo renuevan y desatan en nuevos regueros, en estallidos continuos una disputa que no es un juego. Detrás del tecnicismo de esas batallas —un tecnicismo que nosotros, como modernos que somos, saboreamos tan poco— se mueve un mundo, se agita un interés del que tratamos siempre de captar tanto la profundidad como sus raíces. Este ardor en el que Abelardo parece no ver más que el relucir de su gloria y su fama —e insinuarse muy pronto, orgullo y soberbia, fieles compañeras de la lujuria que lo perderá en los brazos de Eloísa—, este ardor marcha bien más allá de Abelardo; en rigor, va hasta hasta más allá de la lógica. Pero ha partido, por cierto, de él, y se separa de su ciencia. Ese disputar encarnizado, que adquirió después tanta difusión, no es sino advertencia del hecho de que, del desorden o con el desorden que ha provocado este "irregular" emergen puras líneas precisas, instituciones nuevas, *sententiae* victoriosas de una nueva y ordenada organización de la lógica. Aun más: del trasfondo de este nuevo ordenamiento del arte transuntan actitudes y motivaciones, sugestiones y perspectivas inmediatamente vividas como claridad de sí mismo, claridad brindada a un mundo humano nuevo en camino: el que hace centro ahora, también, y justamente en el hombre, que parece exorcizar con una renovada y activa fe la antigua desconfianza del dicho *maledictus homo qui in homine spem suam posuit* (maldito el hombre que pone su esperanza en el hombre). Su insistencia sobre el individuo, sobre lo individual, sobre lo

1

2

individuado como una realidad que nada en absoluto tiene de sombrío, como un mundo entero, inexplorado, de energías móviles; su peculiar necesidad de participación consciente en todo lo que, de algún modo, es "dato" —naturaleza o tradición, ley o palabra de Dios—; su intento de llevar a escala humana los valores más altos, como para revivirlos con una plenitud de convencimiento que pueda brotar con sólo argumentarlos, con motivarlos con plena claridad dentro de nosotros, entre nosotros. En una palabra, su tendencia a insertar todo lo que es reconocible como efectiva obra humana, como cosa igualmente digna, entre la "obra de Dios" y la "obra de la naturaleza". En su seca y árida tecnicidad, las sentencias de la lógica son lo que son (y aun hoy, para los alumnos de nuestros liceos, la "cuestión de los universales", ¿no sigue siendo el capítulo más aburrido y rechazante de toda la historia del pensamiento?). Mas, a través de lentas mediaciones, justamente ese armazón técnico plantea temas que se corresponden con un tiempo al que el historiador continúa mirando como a uno de los más juvenilmente frescos y ávidos de vida de toda la Edad Media. No es, por tanto, una casualidad que el caballero de la dialéctica se halle de aquí en adelante siempre seguido de una corte completamente adicta, como de un pequeño ejército propio de caballeros siempre fieles. Palais y el castillo son ya un mundo lejano y, como si vinieran a señalar nuevas distancias, el padre Berengario antes y la madre Lucía después, entran en la penumbra de la vida monástica. La *schola* permanece, permanecen los alumnos, se suceden las lecciones impetuosas y tenaces sobre Aristóteles, Porfirio, Boecio. Afortunadamente creada de la nada para dar una voz a todo un mundo todavía mudo, puede desplazarse, emigrar, a ratos también callar esa escuela suya: se ha estrechado un vínculo que no se puede romper. Glosas, comentarios, lecciones nacen de un comercio simpatético con estos alumnos que lo circundan: los escritos que nos ha dejado Abelardo conservan los rastros de todo esto —una serie de glosas a Porfirio tienen un *incipit* (comienzo) que parece una dedicatoria: *"Nostrorum petiioni sociorum . . . votis eorum exponimus"* ("A pedido de nuestros compañeros . . . lo exponemos según ellos lo querían). Pero no es solamente el tributo a la audacia del maestro lo que confiere alma a la escuela. Se advierte que sobre todo eso, del mismo modo que una misma nota llevada a diferentes alturas, transcurre una especie de postulado programa que confiere voz a ciertas urgencias de ese mundo ciudadano: toda la fuerza de lo que afirmamos está en la fuerza de los argumentos con que convencemos. El discurso, cualquier discurso, es por principio —y debe ser de hecho— construcción, convicción nuestra creada para nosotros, realidad totalmente nuestra, total dominio del hombre, como es Dios el total dominio de la naturaleza y del hombre. Es como un llamado, y no es sólo París el que responde. Por momentos, es Europa toda. Los cronistas se afanan, los santos execran, los doctos anotan: "hombres de letras confluyen de toda la latinidad a su escuela" (*Chronicon Mauriniacense*); "futuros cardenales y cortesanos son sus discípulos" (san Bernardo). Algunos hacen las cuentas; otros registran los nombres: tal vez en algún momento eran cinco mil quienes le escuchaban, y entre éstos unos veinte fueron después cardenales, cincuenta obispos y arzobispos, uno fue papa —Celestino II—, otro no fue más que él mismo —Arnaldo de Brescia. Pero será el dulce amigo Folco, prior de Deuil, quien habrá de recordar con los acentos más exaltados esta gloria y esta fama difundida por Europa entera, del nombre de Abelardo, del filósofo de Palais (*Peripateticus palatinus*): "Roma te enviaba a ti sus alumnos para que los instruyeras; maestra un tiempo de todas las leyes, Roma reputaba tu sabiduría superior a la de ella misma. Ni las distancias, ni la altura de los montes, ni la ilimitada vastedad de los valles, ni los peligros de las calles y de los bribones impedían a los discípulos acudir a ti. Los jóvenes de Inglaterra no temían ni el mar ni las tempestades, y sólo de oír tu nombre estaban prestos a despreciar cualquier peligro con tal de llegar a ti. La lejana Britannia te enviaba a sus rústicos hijos; los hijos de Anjou plegaban su ferocidad nativa ante tus enseñanzas; el Poitu y la Gascuña, España y Normandía, Flandes, Alemania y Suabia elogiaban y exaltaban tu genio. Parisienses, franceses próximos y lejanos de París, querían ser instruidos por ti como si no existieran otros maestros. Fascinados por la lucidez de tu ingenio, por la suavidad de tu verbo, por la facundia de tu discurso, por la sutil profundidad de tu ciencia, te consideraban como la más límpida fuente de la misma filosofía."

"Lectio" y "quaestio"

["Lección" y "discusión"]

Entremos en esa escuela, leamos esos libros. En cuanto a estos últimos, restringiéndonos al campo de la lógica, cabe decir que no hace mucho tiempo que los conocemos: algunos hace treinta años, otros poco más de diez. ¿Es exagerado decir que Abelardo es aún más famoso que conocido como lógico? Bastará decir que el medievalista es aquí bastante más afortunado como para confiar todavía en el descubrimiento de un códice que ofrezca la viva voz *magister Petrus*. En el ínterin se da maña para clasificar, datar, descubrir relaciones entre textos muy difíciles, y todos importantes, que se vinculan entre sí, que vuelven a diferentes niveles y con soluciones más sutiles sobre los mismos problemas, sobre los mismos pasajes de un mismo *auctor*. "Este

1, 2. Esculturas del siglo XII. *Cluny, museo* (Perugi).

3. Ruinas de la antigua abadía de Cluny (Perugi).



3

1

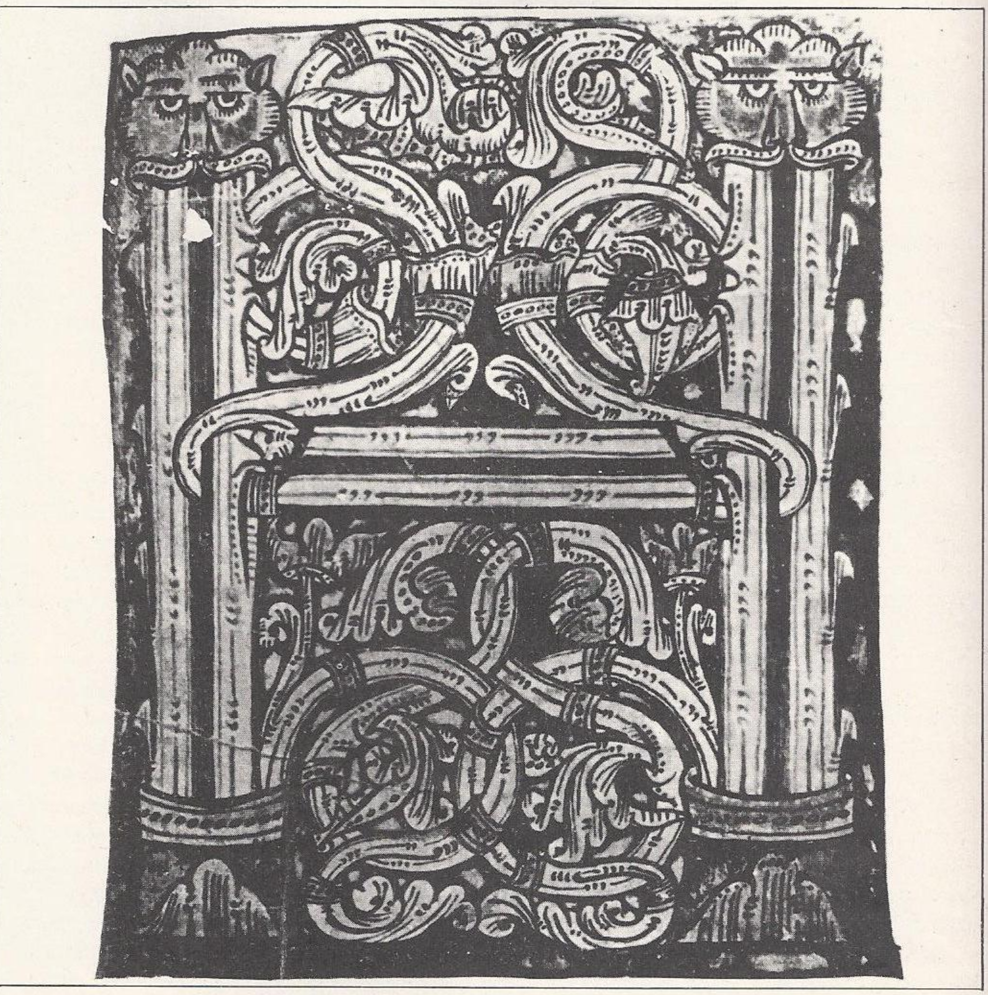
1. Vista actual de la abadía de Cîteaux (Perugi).

2. Inicial miniada d la Biblia de Cîteaux Dijon, Biblioteca Nacional.

En las págs. 122-123. Vista de la actual Nôtre-Dame de París, cuya reconstrucción se inició en 1163 (Malvisi).

2. París en la época de Luis VII, rey de Francia. Del Atlas des anciens plans de Paris. *París, 1880. París, Biblioteca Nacional.*

3. Llegada de Abelardo a París. Litografía del siglo XIX. *París, Biblioteca Nacional.*

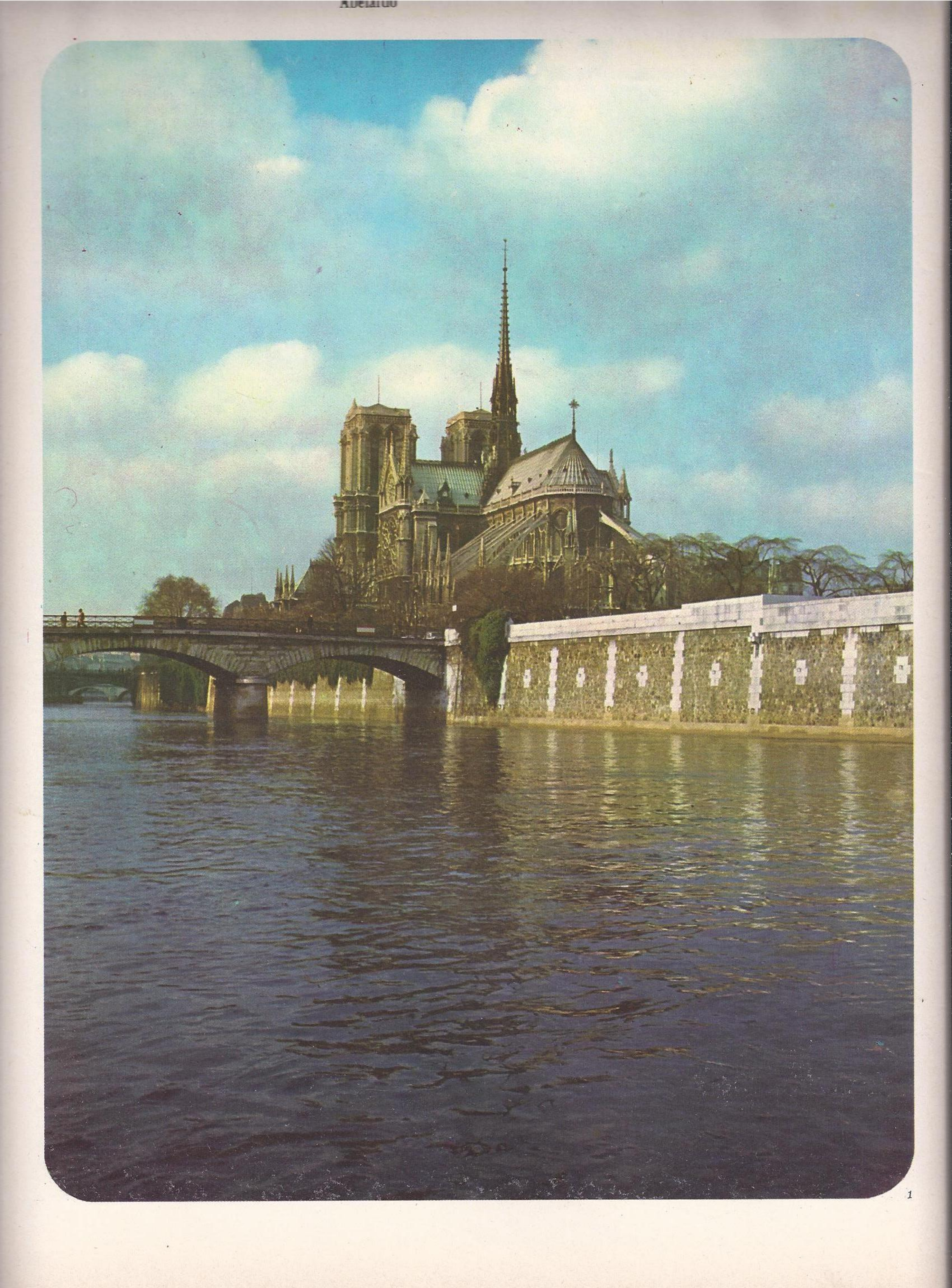


2

profesor en boga —escribió Paul Vignaux— es un hombre atormentado. Publica lecciones que no cesa de reelaborar, retoma muchas veces su lógica . . . No se conoce en forma segura la fecha de todas sus obras; demasiado largo sería seguir la evolución doctrinaria que en ellas se manifiesta." Lo que ante todo llama la atención a quien intenta confrontar estos escritos abelardianos de lógica con los escritos aún no muy lejanos, destinados todos a glosar a los grandes *auctores* de la dialéctica, es que aquí la sistematización lógica se organiza sobre una especie de *corpus* de doctrinas, coherente en sí mismo, autónomo, profundizado en sus nexos, en sus principios, sin referencia alguna a la teología. "Trata problemas —escribe Mario Dal Pra— que otros habían afrontado; pero los trata con un rigor metódico particular, con una precisa intención sistemática, con vigor especulativo desacostumbrado, de manera que sólo con su obra la lógica medieval se configura como ciencia unitaria y orgánica. Bajo esos aspectos puede afirmarse precisamente que después de Boecio, Abelardo es el primer filósofo de la edad medieval."

En este *corpus* orgánico, brindado a nuestra atención como una especie de gran "capítulo primero" del largo libro escrito en los siglos de la lógica del Occidente, no ha sido posible descubrir documento alguno de la primera fase de la actividad de Abelardo como maestro de dialéctica, hasta aproximadamente el año 1118. Se trata de un conjunto de glosas, bastante numeroso, a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio; glosas al *De interpretatione* (el segundo libro del *Organon* de Aristóteles), glosas al *De Divisione*, de Boecio, y glosas a Porfirio, a las *Categoriae* (primer libro del *Organon*). Aquí nos encontramos frente a precisas interpretaciones de *magister Petrus*, en forma de breves aclaraciones esenciales de lo que la *littera* de los grandes textos de los *auctores* puede significar efectivamente, y a la cual el maestro se mantiene denodadamente más que fiel, adherido. Abelardo, desde el punto de vista lógico, parece como esperarse a sí mismo. En vano buscaremos una más amplia o una más personal "elaboración". Estamos lejos, pues, de esa organización de doctrina que seguramente nos ofrecerán otras obras posteriores, aun cuando éstas partan del texto y de la *littera* del *auctor*, pero restringiendo en seguida un problema que compromete en forma directa y que expone casi en primera persona al maestro. También la lógica de Abelardo nace así, intentada, no proyectada. Sin embargo —de lo que debemos hablar— lo que se va delineando es un proyecto, y en éste justamente debemos pensar que —ya entrevisto— apuntará desde el principio el interés atento de la juventud de Melun o de Corbeil, o de Santa Genoveva, no menos que el interés siempre malévolo de los "colegas" de Pedro Abelardo. Pues de esas glosas emerge ya como un personaje en busca de autor, un hilo preciso que envuelve el objeto y la naturaleza y los confines de la lógica; que ésta no es otra cosa que ciencia, algo más que el discurso; y, se entiende, de ese discurso que suscita reflexión a todo ser racional, no del que es plegaria, u orden u otra cosa; que esta ciencia —*scientia sermocinalis*— se refiere al discurso que versa sobre las cosas, y por lo tanto, en primera instancia, *no* se refiere a las cosas; que esta ciencia *abstrae*, por eso, de la pretensión de que el orden real dado a los sentidos o a la razón esté revelado o reflejado por el discurso; y que por consiguiente su cometido es modesto y esencial: analizar las formas del discurso desde sus primeros elementos a las más complejas construcciones demostrativas, y no anticipar ni seguir una visión de la realidad, del mundo o de la naturaleza, de las Ideas o de Dios. Estamos en los primeros "pasos", pero lo esencial ha sido ya acometido: bien lo sabe Abelardo, que se expresa casi como un *auctor*: *"mea sententia est quod..."* ("mi opinión es que . . ."). Llamémosla como la llamaban ellos, *sententia vocum*, y habremos dicho lo que también para ellos era esencial: no sólo que, como gramática o retórica, también la *dialéctica* es una de las ciencias *sermocinales*, o sea una de las artes relativas al discurso, sino también y sobre todo (menos obviamente) que la dialéctica es la doctrina del discurso "científico" en el sentido preciso de que ella contiene las reglas que hacen que la ciencia sea ciencia, y tiene como objeto determinado los esquemas de formación y transformación de proposiciones en otras proposiciones, las estructuras del discurso *en cuanto discurso*: de manera que no concierne a los modos como los hombres piensan de hecho más de cuanto —diríamos nosotros— el álgebra concierne a los modos en que de hecho los hombres miden y calculan, y al modo en que es o no es la realidad, más de cuanto le conciernan las reglas del *bridge*. La proposición "todo caballo es cuadrúpedo" es una proposición universal, y lo es —por sí misma— cualquiera sea la opinión acerca de la existencia o no de una "caballidad" —de un real caballo universal— puesta en el cielo o a comienzo del mundo de los caballos. Como proposición, "todo caballo es cuadrúpedo" no refleja ninguna "caballidad", ninguna idea real de caballo y no es como tal un caballo universal para hacer universal, por gracia propia, la proposición cuanto lo es, en cambio, esa palabrita "toda" que no refleja nada, pero que impide considerar como falsa la misma proposición, aunque ocurra que corte una pata a un caballo cualquiera. Aquí, en una palabra, es *el discurso* el que emerge como un mundo que, como el que nosotros no hemos hecho —de los cielos y de la tierra— tiene sus leyes objetivas, analizables, y formas y modos y fines, y de este mundo que resistimos a apartar de nosotros, a enfrentarlo precisamente porque es tan nuestro. Nosotros, justamente, a diferencia del otro y de los otros mundos, somos del principio al fin los productores y los usuarios activos, artesanos y comerciantes: y todo lo que decimos del mundo real, a nosotros mismos y a los demás, lo decimos con éste, mediante éste y a través de éste, nuestro mundo, y sus leyes. Y este hilo que se convierte en trama de las "grandes lógicas" sucesivas a las glosas literales —el *Ingredientibus nobis*, la *Nostrorum petitioni sociorum*—, se convierte, por así decir, en bosquejo sistemático en la obra maestra de la genialidad lógica de Abelardo: la *Dialéctica*, que irá laborando y reelaborando durante trece años, entre 1125 y 1138. Pero, hilo o trama o bosquejo, todo esto se liga y se anuda continuamente —con complejidad sin duda creciente— a una fase fijada *ne varietur* [para que no cambie] —por la historia y por la tradición, consignada así como término exclusivo del horizonte de la lógica sin más, también a Abelardo, en siete textos canónicos: la *Isagoge* de Porfirio, las *Categoriae* y el *De interpretatione* de Aristóteles, el *De syllogismo categorico*, el *De syllogismo hypothetico*, el *De differentiis topicis* y el *De divisione*, todos de Severino Boecio. Sobre estos textos había trabajado Juan Roscelino, y también Guillermo de Champeaux; los últimos, con Abelardo, en tan estrecha perspectiva del *Organon* de Aristóteles, que comenzará a circular entero, en sus seis libros, por las *scholae* de Europa casi al día siguiente de la muerte de Abelardo. Fijemos el tipo, la atmósfera de trabajo que circunda, sin separarse nunca, esas columnas septenarias de la lógica, sin gritar demasiado al escándalo de una escuela "detenida en Aristóteles" (¿y no fijamos nuestros estudios liceales sobre los autores, Dante o Newton, y sobre las instituciones básicas de la cultura?)

Los monjes, escribe J. Leclercq, "amaban los escritos en que se trataba de hechos, de experiencias más que de ideas", y que "en vez de ser la enseñanza de un maestro a un público universal y anónimo están dirigidas a un destinatario preciso, a un público determinado". *Ad hominem* aquella *schola* y aquel discurso; *ad homines*, ésta. Esto es: ninguna edificación. *Clericus*, después acaso "canónigo" de Nôtre Dame, Abelardo tiende a aclarar a demostrar más que a mostrar: y por lo tanto su *lectio* (su leer y comentar el "texto") es ante todo glosa, o sea (lo recuerda Conrado de Hirsau) "procedimiento que consiste en *aclarar* una palabra mediante otra palabra". "Los monjes —prosigue J. Leclercq— son hombres para los cuales el silencio es una de las principales obligaciones. Han madurado en la escuela del silencio: *silentium loquendi magister* [el silencio es el maestro del hablar] y están destinados a favorecerlo: su "literatura del silencio" pertenece al es-



1

1

2

tilo escrito mucho más que al estilo oral". Esto es: ningún diálogo. Dialéctico, maestro de la *schola* ciudadana, Abelardo, si no lo ha introducido, lo ha elevado a sistema y a la ley de la *schola* el diálogo: ese intercambio de puntos de vista entre maestros y alumnos, ese alternarse de preguntas y respuestas . En su escuela se habla mucho, se "disputa"; y el trabajo es esencialmente oral, alguien ha dicho (y tal vez ha dicho bien) "en gran parte improvisado". Se escribe después de haber hablado, se anota lo que se ha dicho, exactamente al contrario de lo que se hace en el monasterio, donde "se escribe porque no se habla, y se escribe para no hablar para nada". En rigor, en esta sonoridad ciudadana de la *schola,* el diálogo es de muchas voces: maestro y alumnos; pero también maestro y autores, maestro y otros maestros. Siempre, de todos modos, un discurso y siempre un discurso que es *público,* y tiene o asume por eso un ritmo tan lejano del proceder discontinuo, como por ondas, del monólogo interior, y desciende por completo, fuera de la oscura sugestividad del monólogo, en forma objetiva, comunicable, en la forma de la *exterioridad*: la *lectio* tiene, pues —antes bien, es— una técnica objetiva. En ella el maestro organiza el texto del *auctor* —Aristóteles o Porfirio o Boecio— según la dosis exacta de las glosas que lo aclaran, y cuyos puntos se persiguen y se unen como una filigrana de un comentario esencial, de un *expositio* del *auctor* del que emergen dudas y problemas *—dubitaciones, quaestiones—* y disputas *—disputaciones—* en fin. *Lectio, expositio, quaestio.* Esta última es el alma verdadera de la lectura esclarecedora de los *auctores,* este batirse del maestro en procura de un entendimiento auténtico, coherente y unitario de la verdad que los *auctores* contienen en sus densas páginas. Duda, problema señalado por el texto o por el maestro a partir del texto, la *quaestio* es, ante todo una contradicción aclarada, una *dissonantia*: "*. . . aliqua diversa dicta ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia.*" [". . . algunas expresiones diversas que originan la discusión debido a la disonancia que parecen presentar."] Entre tesis contrarias, ¿cuál elegir y cómo? Batallas de palabras *—pugnae verborum,* como despreciativamente con San Pablo las llama San Bernardo— las *quaestiones* ni siquiera nacen sin *argumenta*: son lo opuesto, el duelo entre los argumentos a favor de una tesis y los argumentos a favor de la opuesta. No basta que se enumeren, que se exalten, que se aumenten los argumentos a favor. Dirimir la cuestión, disolver la duda y el contraste de que nace, y, sólidamente, establecer con acento triunfante la *sentencia,* implica que algo tiene que morir: justamente los argumentos que sostienen la tesis contraria la que debe rendirse, desprovista de armas, ante la verdad victoriosamente argumentada en el duelo por la enemiga. Sólo entonces el duelo está cerrado, la *questio* se ha resuelto. El aula de la *schola* abelardiana no está ocupada pues por la monástica solitaria *meditatio,* cerrada en la altura del silencio interior: es la disputa, la que la ocupa toda entera, la constituye como tal. Con Abelardo, y después de Abelardo siempre, el aula es y permanece un sonoro campo de batalla entre los *argumenta* de las *sententiae.*

La filosofía de la ciudad

La lógica *Ingredientibus nobis* discute, entre otras cosas, el problema lógico de los universales. ¿De qué se trata? En rigor, debe decirse que se trata de varias cosas. Técnicamente es una serie de dudas y de preguntas planteadas en el texto de la Introducción que Porfirio redactó para los principiantes de lógica, interesados en la lectura de las *Categorías* de Aristóteles; y Abelardo encuentra ya confeccionada la *quaestio* en la traducción —con el comentario— de Severino Boecio, mientras Porfirio se pregunta si géneros y especies ("animal", "hombre", estos términos que nosotros predicamos de este gato o de ese vigilante) además de *esencias reales,* que constituyen propiamente la realidad esencial de este gato o de ese vigilante, o si de semejantes esencias —la "gatitad", la "vigilancia"— no tiene sentido hablar como de verdaderas realidades, y géneros y especies no restan más que lo que son: palabras, términos y nada más. No sonriamos demasiado. Porfirio se ha negado a resolver la cuestión y Boecio la ha confirmado: es una cuestión delicada y difícil, "secreta et perutilis" ["misteriosa y muy útil"]. Abelardo, que quiere resolverla él también, insiste en sostener que es realmente importante, entre las más importantes de la lógica, a tal punto que justamente sobre ella el choque y la disputa y el triunfo frente a Guillermo han resultado decisivos. Y no está demás recordar que, bien o mal, también nosotros tropezamos de algún modo con ella. "Hebreo", "meridional", "negro", como "italiano" o "europeo" son géneros, especie. Y si el nacionalismo y el racismo y otros congéneros mórbidos no se curan —desgraciadamente— resolviendo la cuestión de los universales, lógicamente hablando son y suponen *una* solución justamente de ese problema. Puesto que "hebreo" o "negro" para el racista, como "italiano" para el patriota, o como "meridional" para cierta gente, no se limitan a ser puros y simples nombres, sino que constituyen justamente una suerte de realidad: para destruir, para despreciar o para exaltar, como quiera que sea una verdadera realidad de la que participarían y en la que en definitiva se resolverían como individuos todos esos individuos, y de la que procedería sin salida todo su mal (o su bien). De manera que aquí, el "ser-negro" o cualquier otra cosa, sería una realidad, dada en común a todos los individuos de una clase, quiéranlo o no, como a las piedras es dado ser duras; de manera que, así como para el racista en cualquier ángulo de la realidad está esa "cosa real" que es el "ser-negro", el racista puede establecer en seguida, sin conocerlo, cuál es la esencia, el carácter, el rasgo definitorio de un individuo que tiene la piel oscura. Parece pues que, importante para Abelardo, la cosa no nos resulta tan extraña. Pero aquí Abelardo sobre esta *quaestio* ha anudado los hilos de las lecciones de Roscelino, de las disputas con Guillermo y sobre todo el hilo que ha sido históricamente más importante para la lógica medieval, y *culturamente, el momento máximo de su edad.*

El realista —para quien géneros y especie son esencias *reales*— es Guillermo: pero, bien o mal, realista es toda la tradición de la lógica que tiene a sus espaldas Abelardo, por lo menos hasta su primer maestro Roscelino. ¿Está equivocada o está en lo cierto esta tradición? Pregunta inquietante, pero que no inquieta en absoluto al maestro, bastante audaz como para considerar todo lo que nos es dado —y por lo tanto la tradición misma— como una materia ofrecida a nuestro trabajo de juicio y de consumo. Dato y materia, la tradición no es unívoca: lejos de apartarnos de los problemas, de subrogarnos como seres pensantes, de ser ese todo en presencia del cual no resultamos sino oscuros seguidores, es precisamente la tradición la que suscita los problemas ante nuestra mirada atenta: los autores, las autoridades en lógica, Aristóteles, Porfirio, Boecio, no hablan de los géneros y de las especies (animal, hombre, hebreo) tan sólo como palabras, como *voces*: sino también como cosas, como *res.* Y *res* universales, justamente porque esa cosa real que sería el Hombre, la predicó de *todos* los hombres individuos, no de uno solo o solamente de alguno; y esa cosa real que sería el Hebreo, análogamente se predica de todos los hebreos, como su verdadera e íntima esencia. Guillermo es definitivo; lo que predicamos de los individuos cuando los incluimos en géneros y especies— universales— no es una pura y simple palabra, una mera emisión de sonido: es una verdadera realidad. Técnicamente, la función de predicación es cumplida por cosas, y compete a cosas o *res* universales (la Hebraicidad, la Negridad) pero en modo alguno a simples emisiones de sonido, como son las palabras o *voces.* Todo consiste, pues, en decidir si este es realmente el entendimiento de los *auctores,* o si, por el contrario, y no obstante todo, global y coherentemente entendidos, los *auctores* sostienen justamente que la función de predicabilidad es sólo de las *voces* universales, y que los universales —géneros y especie— no son nada más ni nada diverso que emisiones de sonido; de manera que, como no tiene sentido alguno hablar de cosas universales (de la Italianidad o de la Hebreidad), no lo tiene tampoco hablar de universales que,

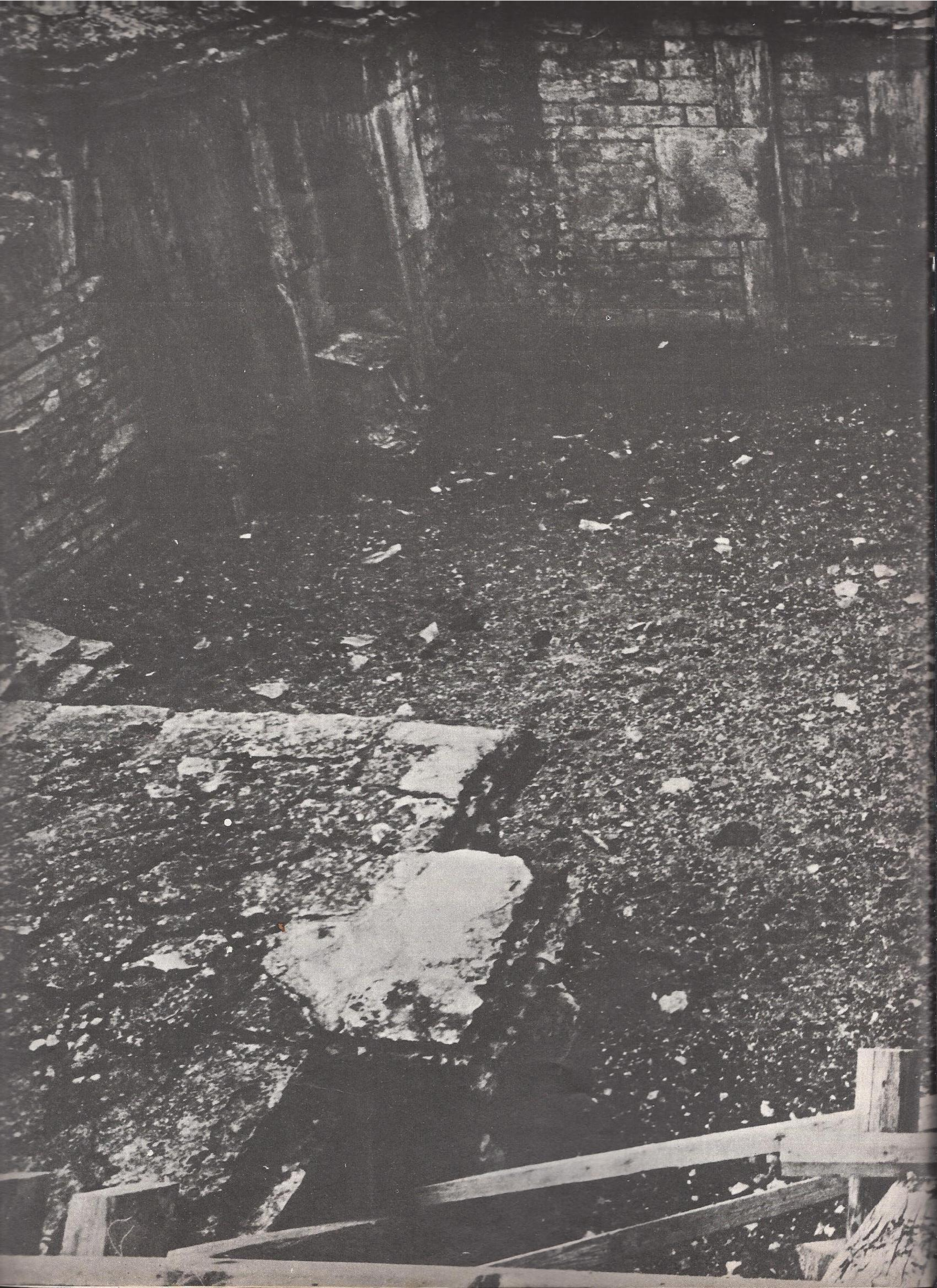
1. Abelardo y Eloísa. Estampa del siglo XVIII. *París, Biblioteca Nacional.*

2. Capitel con la representación de Abelardo y Eloísa. París, Conserjería, Sala de las Gentes de Armas (Archivos fotográficos).
En las páginas centrales: Restos de la antigua abadía de Cluny (Perugi).

1



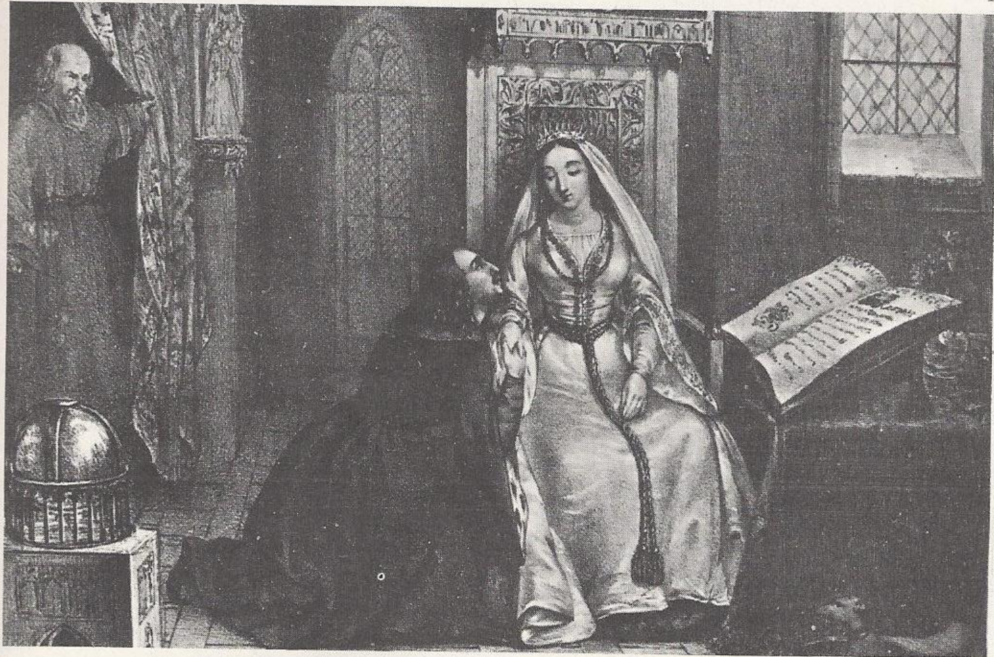
2



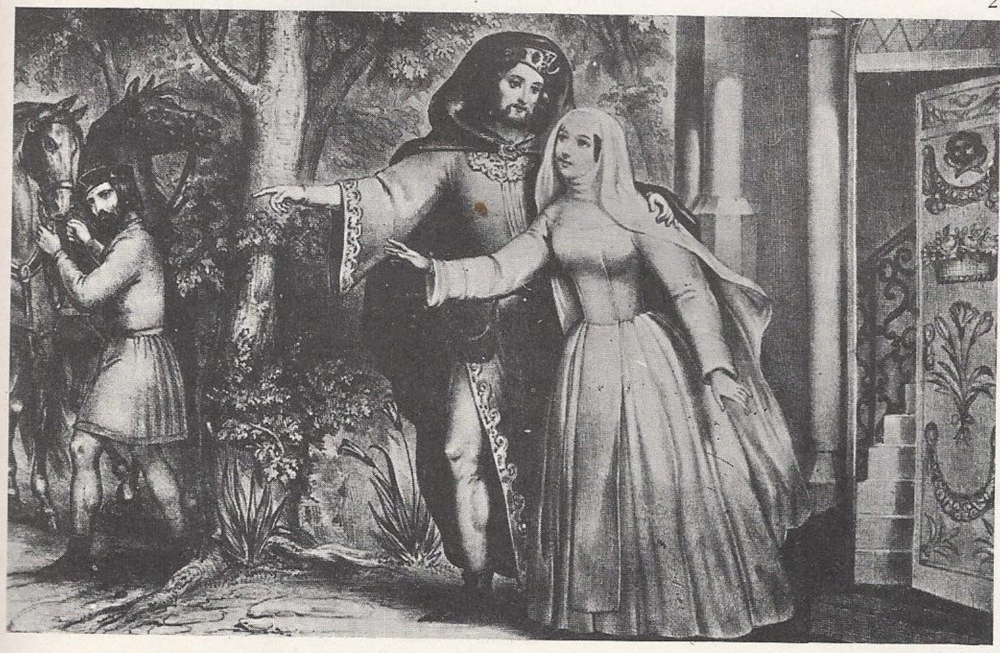




1



2



3

vienda. Bien pronto lo fuimos por el corazón. Con el pretexto del estudio, sólo pensábamos en nuestro amor, y los cuidados escolares nos ofrecían esa soledad tan propicia a los amantes. Abríamos los libros, pero eran palabras de amor las que asomaban a nuestros labios: eran más bien besos que palabras. Mis manos más se deslizaban a las caricias que a los libros; y mis ojos más leían el amor en los suyos, que las palabras en los textos. A veces, para no despertar sospechas, yo la golpeaba: pero era la ternura, el apego inexpresable de mi amor el que me empujaba a tanto. En una palabra, nuestro amor conoció todos los grados, conoció todos los pacrichos de la pasión." Dictada por una pasión no extinguida, por encantamiento que la separación quebró, ni la tragedia, ni la nueva profesión monástica turbará por ese tiempo la memoria poblada de imágenes de Eloísa misma: "¿Qué rey, qué filósofo podía igualar tu fama? ¿Qué tierra, qué ciudad o qué pueblo no ansiaba verte? ¿Quién no corría a mirarte, quién no iba detrás tuyo cuando con la cabeza alta y los ojos rientes pasabas por los caminos? ¿Qué esposa, qué virgen no te deseaba, no ardía de pasión con sólo verte? ¿Qué reina, qué poderoso dama no se mordía de envidia por mi felicidad? Dos —yo no lo callaré— eran las virtudes que te hacían querer inmediatamente por cualquier mujer: la gracia de tus versos y la fascinación de tus cantos. En esto ningún filósofo te ha igualado jamás. Para aligerar las fatigas de su estudios filosóficos ibas entonces, ¿recuerdas?, componiendo aquellos cantos de amor que por la dulzura de sus palabras, por la exquisita belleza de su ritmo musical, difundieron tu nombre por la boca de todos y llevaron tu grande fama ante iletrados, sensibilizados por el encanto de tus melodías. Es por esto, sobre todo, que toda mujer suspiraba por tu amor. Y como la mayor parte de esos cantos celebraba nuestro amor, en breve tiempo mi nombre tuvo celebridad en todas las comarcas; y en todas las mujeres se encendió hacia mí la envidia. ¿Y qué dones de alma y de cuerpo no adornaban entonces tu juventud?" Abandonado al amor y al canto que de él surge, también entonces Abelardo permanece *"litteratus"*: y la confesión se entreteje, en las páginas de la *Historia*, sobre las sugestiones de un *auctor*, que es el gran maestro de amor, Ovidio. Desde el comienzo mismo, las *Metamorfosis* son las sugestiones ovidianas que deben colocarse en el trasfondo del pujante y ardiente recuerdo de una pasión consumada hasta su extremo: *"Domo coniungimur, postmodum animo"* [Nos reunimos en la casa, y muy pronto en el afecto]; éste es Ovidio: *"Excipit Aeneam illic animoque domoque . . . Sidonis"* [(Dido) "recibía allí a Eneas en su afecto y en su casa"], y sigue siendo Ovidio: *"Tecto animoque recepi . . ."* [(lo) "recibí en mi casa y en mi afecto . . ."]. Literato, Abelardo permanece dialéctico. Y Ovidio ya

viste al caballero: valores, en suma, de un mundo mudo, turbado y atento frente a una realidad que lo gobierno desde afuera y desde lo alto). Y así, análogamente, Abelardo puede muy bien decir con San Agustín que la mente de Dios concentra en sí las ideas, arquetipos y esencias universales reales de las cosas individuales; y muy bien puede decir con Boecio que, como medio para el discurso, la naturaleza ha dado al hombre el sonido, la lengua y la voz como a cualquier otro animal. Resulta que entre estos dos mundos, entre estas obras que no son nuestras, que son las Ideas en Dios y los sonidos en la naturaleza, el discurso justamente se hace espacio como construcción humana; resulta que la lógica no estudia las ideas, no tiene nada que ver con esencias reales universales, y tanto se rebaja frente a la ciencia de las cosas divinas, que persigue más bien, como la ética, el horizonte de las cosas humanas. Y no estudia los sonidos y la lengua y la voz en cuanto tales, y tanto se eleva frente a la ciencia de las cosas naturales, que persigue más bien, como la ética, el horizonte de lo artificial, que se aparta de la naturaleza y proyecta otra naturaleza más allá de la que ha creado Dios. Es así como la lógica, ciencia del discurso humano y no de Ideas, no es teología; y, estudio de formas del discurso y no de cosas y de sonidos, la lógica no es física. Física y teología: ciencias de otros mundos. Ahora es cuando la elección de Palais adquiere todo su sentido. En París la elección de la lógica parece como la elección misma del tercer mundo, del mundo del ciudadano que emerge entre el del caballero y el de los monjes.

La filosofía de los caballeros y de los monjes es el realismo; la del ciudadano es otra. Si la lógica se convirtió en el eje de la enseñanza, el centro propulsor de investigaciones y de discusiones, es porque —escribe Mario Dal Pra— "la burguesía estaba reuniendo sus fuerzas y por todas partes tomaba la iniciativa en la organización de la vida económica y política: la dialéctica le brindaba el instrumento metódico para una profunda iniciativa en el campo de la cultura; el espíritu rebelde de Abelardo, que se lanza audazmente a la empresa, se convirtió en su compleja expresión". En verdad el rostro del caballero, el rostro del monje es uniforme, monótono. Un caballero no es sino el fragmento de un orden. No es él el que hace este orden: el orden le es dado y lo constituye; él no está en el principio: se conforma a él y aquí reside toda su gloria. Su esencia de caballero vale más de lo que él mismo es por sí mismo: es real sólo en cuanto pertenece a la caballería. La Regla no absorbe menos, no constituye menos íntimamente lo que es un monje. Es un camino que lleva a la santidad aislada, y el método de la santidad no se inventa: se lo descubre. La grandeza del monje está en morir como tal en cuanto es esa sangre y esa carne. La individualidad, transitada por tendencias carnales, constituida por lo que nuestros abuelos aún llamaban el "natural" —lo que es don irrenunciable de la naturaleza, lo que urge desde adentro— es muerte y pecado. Hay que morir de esta muerte para que lo universal real de la salvación se manifieste: el paraíso se poblará de castidad más que de amor. Guillermo de Champeaux, que abandona el mundo de los clérigos para fundar la congregación semimonástica de San Víctor, es este filósofo, este lógico de lo universal, de la esencia como una realidad más que individual, verdadero orden y regla donde el individuo, en cuanto realidad, es nada. Él se imagina, en el seno de cada ser individuo, un núcleo, una sustancia o esencia universal: el hombre, por ejemplo, en Sócrates; además, y consecuencia: considera al individuo como tal, producto de un variado agregarse de formas y de oscuros accidentes. Quitemos estos acdentes destinados a desvanecerse, y vayamos a lo esencial que no cambia: esta realidad no suya sino dada a él, es lo que hay de verdaderamente real en todo individuo, y lo que lo hace precisamente por lo esencial *idéntico* a cualquier otro. En una palabra, ya proceda del norte o del sur, ya sea alto o bajo, con bigote o con frente espaciosa, siempre negro es: por lo esencial, la realidad, idéntica en todos los negros, es una idéntica realidad. Invirtamos esta concepción, y aparecerá con sus perfiles precisos la réplica de Abelardo: eliminados todos los accidentes, el individuo permanecerá en su unidad de individuo; "la individualidad permanece en el fondo, toma al ser con igual fuerza". Ninguna cosa, ningún individuo es, en un mismo momento, diferente de sí porque todo lo que tiene en sí lo tiene totalmente de una misma manera. Radicalmente singulares los individuos, de ningún modo lo que es en un individuo será también en otro. Cada individuo es sí mismo, y es en sí un mundo completo imposible de resolver en ninguna otra cosa, o trascendente a su exacta individualidad. Dos hombres, dos esencias singulares; dos individuos, dos mundos entre los cuales no se tiende ningún puente que los una, que los mancomune, que los resuelva en sí, como una realidad más verdadera y más alta respecto de la que, cada uno por sí está ya totalmente en sí mismo. Claro es que dos hombres se asemejan: dos negros, dos pieles oscuras; un blanco y un amarillo, dos bípedos. Pero el hecho es que, si estos seres se asemejan, no me es dado encontrar en cada uno de ellos nada de lo que encuentro en el otro: su semejanza no se realiza de algún modo aparte, no consiste en absoluto en una tercera realidad. "Sócrates y Platón concuerdan en el hecho de que son, cada uno, un hombre; pero este hecho de ser-hombre (o negro, o hebreo) no es ni un hombre ni una realidad." Recorramos totalmente el universo de los hombres: en vano buscaremos al Hombre. Lo que encontraremos no será ni una

1, 2, 3. Escenas de la historia de Abelardo y Eloísa. Litografías del siglo XIX. *París, Biblioteca Nacional.*

En la pág. 131. Otros episodios de la historia de Abelardo y Eloísa. Grabados dle siglo XIX. *París, Biblioteca Nacional.*

En la pág. 132. 1. Fachada de la Catedral de Sens. (Perugi)

Regla, ni un orden; no es ni una realidad única, ni una única esencia: encontraremos individuos, cada uno de los cuales es sólo él mismo, con ese rostro, con ese rasgo que puede serle peculiar sin ser nunca el rostro o el rasgo del otro. Este universo pulverizado y discontinuo, casi de un pulular de existencias que se revelan cada una de ellas dotada de su propia autonomía, no insertados y como sueltos en plan alguno, sumergidos en una atmósfera de extraña absolutez, es al mismo tiempo el universo de la filosofía de Abelardo, y la filosofía del universo de la ciudad. Aquí no hay un orden, una regla que todo lo invade y todo lo absorbe que descarta y salva lo individual: es la individualidad, fresca como una nueva energía, que produce individualmente mundos de cosas individuales, y se reconoce a sí misma en este obrar que hace y es de mí mismo.

¿Y entonces los géneros y las especies? ¿Los órdenes y las reglas? A ese operar es donde mira Abelardo; al obrar de cada uno que emerge sin confundirse con el obrar de todos los demás individuos, cada mundo cerrado en sí y en continuo comercio de productos con los otros mundos, que son otros individuos. "Resulta que lo universal no tiene lugar en la realidad: que no es otra cosa que emitir sonido, no es otra cosa que voz." Sobre estos datos que nos ofrece la naturaleza, que son garganta, y lengua y sonido, establecemos un orden, les asignamos una función que repite su significado y su origen en nosotros y sólo en nosotros: es materia de la naturaleza ofrecida al trabajo de los hombres. Con una pregunta que compendia un mundo y lo expresa cabalmente, Abelardo cerrará así la *quaestio* en la Lógica misma *petitioni sociorum*: *"Quid enim aliud est nativitas sermorum sive nominum, quam hominum institiutio?"* —¿qué otro acto da la vida a los términos y a los nombres, si no su misma institución por obra de los hombres? ¿De quién si no de los hombres es aquí la iniciativa? Con una *sententia* a la que Europa acude como al centro mismo de la lógica nueva de la nueva ciudad, Abelardo irá precisando que el discurso —la cosa más humana del hombre— está dado ciertamente en su materia, en su "fisicidad", por la naturaleza: pero en lo que de nuevo y de verdadero y propio aporta y constituye frente a la misma naturaleza, es enteramente obra nuestra. Todos trabajamos en él y en su torno según las reglas del arte, tal como hace el carpintero con la madera, el agricultor con la tierra y el santo consigo mismo.

Eloísa

Por la ciudad se va extendiendo un fermento que escandaliza, antes que preocupa. Es difícil coincidir con Juan de Salisbury en el sentido de que el espíritu del Señor haya elegido allí su morada cuando se piensa en los goliardos que la recorren de un lado a otro. Más que la mística casa donde habita el espíritu de Dios, para éstos, París es el paraíso terrenal, la rosa del mundo, el bálsamo del universo: *"Parasius Paradisius mundi/mundi rosa/Balsamun orbis."* Lleno de honrada admiración, Juan de Salisbury podía ver en ella "la escala de Jacob cuya cima toca el cielo y que continuamente se halla transitada por los ángeles que suben y descienden; y Felipe de Harvengt, "la Jerusalén que tantos anhelan, la morada de David y Salomón, donde se leen con celo los santos libros, donde los más complicados misterios se resuelven gracias a los dones del Espíritu Santo, donde residen tantos eminentes maestros y la ciencia de Dios". Muy singular es la oposición que se levanta contra ella. Estos goliardos, como tan bien lo ha escrito J. Le Goff, "son vagabundos, ante todo: típicos representantes de una época en la que el desarrollo demográfico, la reactivación del comercio, y la construcción de las ciudades hace crujir y explotar las estructuras feudales, arrojan sobre las calles principales o reúnen en sus cuadrivios, que son las ciudades, a los hombres más desgraciados, a los audaces o a los desplazados. Los goliardos son el fruto de esta movilidad social característica del siglo XII... Son evadidos y constituyen el cuerpo de un vagabundaje escolástico, característico también del siglo XII, y contribuyen a conferirle su aspecto aventurero, impetuoso y audaz". El juego, el vino y el amor —el amor natural—, a esta trilogía cantada con un inmoralismo provocativo, corresponde otra trilogía que arrastra la burla hasta la injuria: el noble, el campesino y el eclesiástico; procediendo siempre por vía de ternas, el panorama de sus blancos de ataque es completo cuando enumeramos también papa, obispo y monje entre las víctimas más insignes y más zaheridas.

Maestro en la cumbre de la gloria, antes que la desgracia y la condena lo sacudan, Abelardo no fue quizás un goliardo. No cabe duda que, en cierta medida —aun cuando dijésemos: en forma indirecta—, participó de ese mundo efervescente y bullicioso. De pronto entre la chusma de la montaña de Santa Genoveva —donde la cultura parisina ha establecido ya para siempre su centro, sobre la orilla izquierda— se cantan sus cantos de amor, se recitan sus poesías amorosas y el dulce Folco de Deuil, con franqueza de amigo, recordará a Abelardo: "Es mejor que deje de hablar —pues contrasta con la dignidad de nuestras profesiones y es perjudicial para las almas— del primer origen de tus desgracias, esto es de tu amor por las mujeres... Todo lo que del dinero que ganabas con tus lecciones te sobraba de las necesidades cotidianas, lo gastabas en juergas. La rapacidad ávida de las meretrices te lo comía todo, y lo prueba tu misma extrema pobreza..." Del genio, a la lujuria: otra dimensión del personaje, y de ese mundo ávido de vida. Aunque atenuado por una prudentísima mediación de alta introspección, el contraste entre estas dos dimensiones del hombre y de su mundo, es típico e irremediable. "Como la prosperidad infla siempre a los necios, y el bienestar mundano debilita y enerva el vigor del alma e induce a los placeres de la carne, convencido ya de que en el mundo no había más filósofos que yo y que ningún posible rival habría jamás podido inquietarme, comencé a ceder a los instintos libidinosos, yo, que hasta allí había vivido en gran continencia. Y cuanto más avanzaba en los estudios filosóficos, tanto más me alejaba del tenor de vida del que daban ejemplo los filósofos y los teólogos (pues es sabido que los teólogos, consagrados al estudio de los preceptos divinos, y los filósofos fueron siempre capaces de gran continencia)". No dramaticemos ese contraste; está en la raíz de un drama: el drama personal de Abelardo; pero es el estado y la experiencia de un mundo en el que confluyen a un tiempo —dice muy bien Gustavo Vinay— "la desproporción del amor por la mujer inalcanzable, la angustia de María de Francia, las locas aventuras de la poesía caballeresca, y la medida, el autocontrol de los más prudentes humanistas, la puntualidad técnica de los dialécticos".

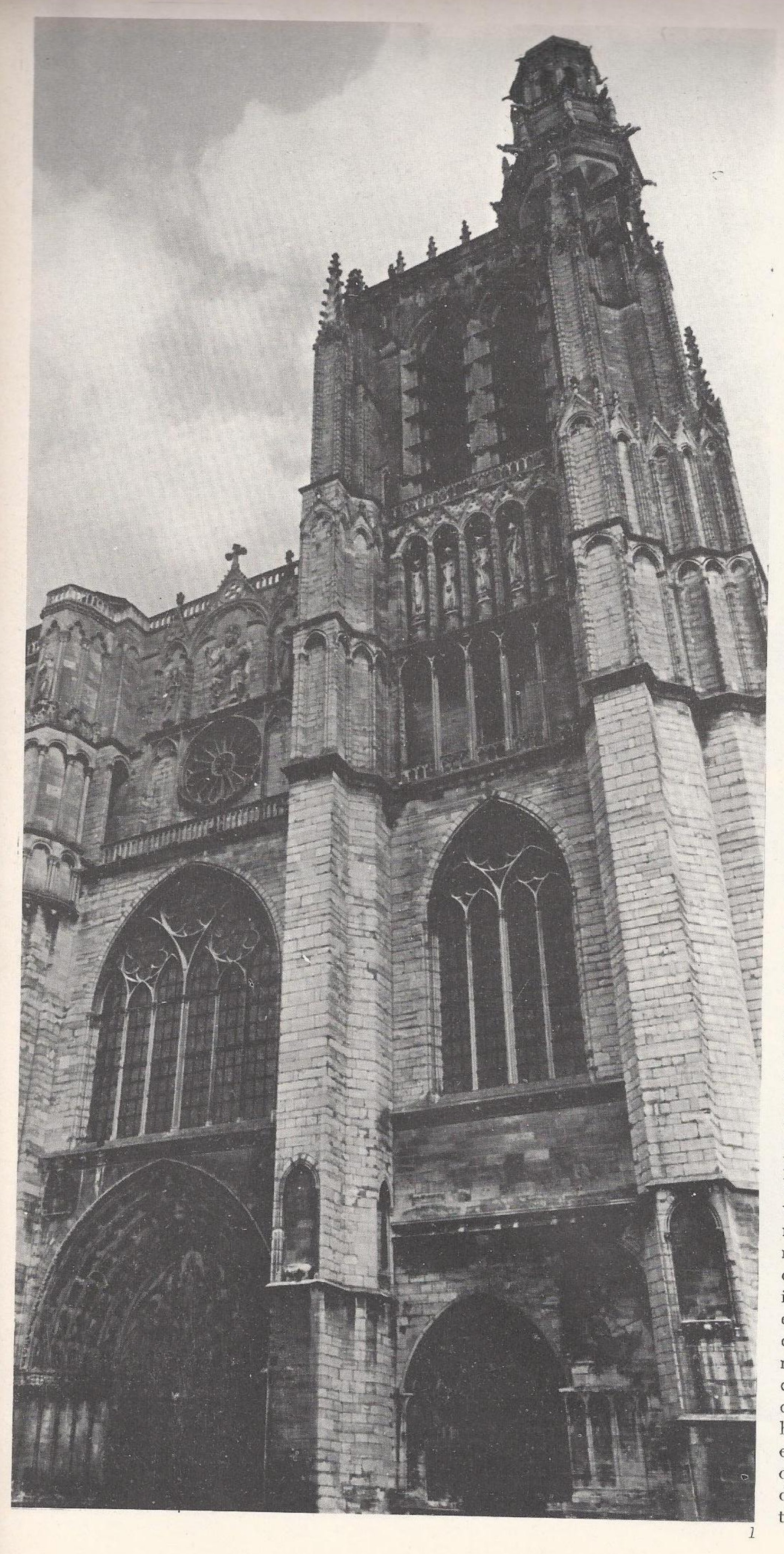
La gloria y la fama, el orgullo y la soberbia: el año 1118 es el año de la que, con imperdonable ligereza y con truculencia de colorido, se llama la *aventura* con Eloísa. Desde el principio, parece que es una historia más de vanidad que de sentido, más "intelectual" que carnal. La sobrina del canónigo Fulbert, de diecisiete años, huérfana, no hermosísima, de regreso del monasterio de Argenteuil donde habría aprendido junto con el latín, el griego y el hebreo, y por consiguiente docta, más aún tan docta que la fama de su cultura se difunde por *l'Ile de France*, es la presa que el orgullo intelectual del maestro señala a su vehemencia. Despiadado como lo es cualquier caballero, Abelardo lo es también cuando se confiesa a sí mismo. Se reconoce tan vano, tan aureolado de fama, de juventud y de belleza, que no puede temer rechazos femeninos. Pero el objeto de su vehemencia sólo parece digno cuando en una mujer se asocian inteligencia y belleza, gracia y cultura. El libro y la cultura serán los galeotes; el gusto y el prestigio serán satisfechos. Se presenta este canónico avaro, ilusionado por dar a su pupila tan alto maestro, que se le ofrece para dar lecciones en cambio de comida y alojamiento. El caballero se ha convertido en halcón, y el demonio observa y vigila. El cándido canónico Fulbert confía "la cabra al lobo", avidísimo de dinero y deseoso en sumo grado de facilitar los estudios de su queridísima sobrina. "Así es como por dos motivos obtuve fácilmente lo que tanto deseaba: por una parte el dinero que codiciaba; por la otra, contento de que su sobrina pudiera aprovechar esa intimidad familiar conmigo, para sus progresos en el saber." Dejemos que lo recuerden las propias palabras de Abelardo. "¿Qué más? Estábamos unidos por la vi-


1


2


3


4



1

como efectivas realidades, funcionan de predicados.

Digamos mientras tanto que para optar por un punto de vista o por el otro, se decide a través de la naturaleza, más bien de la existencia misma de la lógica como ciencia. Si el realismo tiene sentido, la lógica ha dejado de tenerlo; su análisis del discurso debería caer sobre formas que no resultarían *del* discurso en cuanto discurso, sino más bien sobre formas que *en el* discurso constituirían simples metáforas, imágenes alusivas a una realidad diversa, de cuyo orden autoritativo el discurso dependería enteramente. En su principio no sería ya el hombre sino la cosa. Si el realismo tiene sentido, la lógica no tiene pues ningún sentido, en la misma medida en que no tiene en sí ni por sí ningún valor ese "tercer mundo" que emerge entre el *opus Dei* [obra de Dios]) y el *opus naturae* [obra de la naturaleza]: dentro de estas "obras" todo el mundo humano del discurso vendría a resolverse y a disolverse. El silencio contemplativo volvería, como quieren el monje y el ermitaño, a representar el valor más alto para el hombre, y la obra más alta del hombre; obedeciendo a otra ley, sometiéndose a otro orden que a aquel que en sus límites y en toda su precariedad de artefacto, de artificio, que el discurso humano lleva consigo, el único mundo que verdaderamente el hombre construye para sí mismo, estaría, desde el principio, diluido; y el hombre como realidad sería eliminado junto con la obra en que se construye a sí mismo, y que adhiere a su existencia —a su quehacer y pensar— como sangre y aliento. Lo vemos, por lo tanto, como, batiéndose contra el realismo lógico, Abelardo se bate por una nueva lógica, por la lógica como análisis de las formas del discurso en cuanto discurso; pero en definitiva se ha batido en defensa del valor propio de un mundo, entero producto y entero dominio del hombre al que otros —Dios o la naturaleza— pueden ofrecer materia y medio, pero al cual él sólo puede dar vida y ley y orden. Éste es, en definitiva, el valor de más alto momento cultural que Abelardo —en la intrincada selva de la tecnicidad de la *quaestio* —ha ofrecido a su época, casi una filosofía de la ciudad que nace como mundo de hombres nuevos que, más que descubrir, inventan y construyen un nuevo mundo humano. Su laboriosidad extrae alimento y materia de la tierra que rodea la ciudad, y esperanza del cielo al que la ciudad dedica iglesias más espaciosas y más amplias: pero es un valor nuevo, inédito que va como buscándose a sí mismo y creándose espacio como algo pleno, irreducible a cualquier otra cosa, porque a diferencia de cualquier otra cosa está construido, y no está dado; es todo humano, no sólo divino y natural; y se agita e irrumpe entre todos los valores y actitudes que el pasado conoce y consigna (el silencio de la selva y de los campos, el mudo contemplar del santo, la gracia divina que in-

no lo sustenta para un tormento de amor expresado en juegos de antítesis *—amor* y *furor, oscula et verbera—* [besos y latigazos], ni para un conflicto que se abre como un abismo en este "triunfo" de la *voluptas* sobre la *philosophia,* de las *norturnae vigilae* del amor sobre las del estudio. Ningún clásico puede ofrecerle ahora modelo. Esa experiencia es totalmente suya, surge como una sombra al lado del amor, que canta con ímpetu suave. Es la experiencia de una *perturbatio* [perturbación], por el ofuscarse de su vocación y de su ingenio de filósofo, degradada casi por la *inventio* de los *philosophiae secreta* [descubrimiento de los secretos de la filosofía] a la de los *carmina amorosas* [poesías amorosas]. "Mis lecciones eran ya desganadas y cansadas, todo cuanto decía no lo encontraba ya por vigor de mi inteligencia, sino que lo repetía de las nociones adquiridas por la práctica, y si algo nuevo me era dado descubrir, eran tan sólo cantos y palabras de amor, no teorías filosóficas".

A este incierto insinuarse de una conciencia de extravío, corresponde, como un coro que presagia dolorosamente tempestad, el lamento de los discípulos —"no es fácil decir cuánto dolor sufrieron mis discípulos al ver que mi alma era presa, más aún estaba tan perturbada por la pasión"—; mientras los cantos de amor de Abelardo se difunden por todas las regiones de Francia, una imagen clásica anuncia la tempestad sobre la cabeza de los amantes: "ocurre con nosotros, lo que —según cuentan los poetas— lo que Venus y Marte". Descubiertos, son separados por el ya no más cándido tío Fulbert, huésped traicionado. Y el cuadro mantiene todos los rasgos de unas vicisitudes cuyos personajes son fuerzas más que individuos —la carne y la fortuna, la vanidad y la estupidez humana. Separados, siguen encontrándose furtivamente. Furtivamente Eloíse le escribe a Abelardo su amor y su nueva alegría: espera un hijo. Furtivamente Abelardo logra hacer huir a su amante en hábitos de monja hacia Palais. En Palais nacerá Astrolabio. No nos dejemos distraer; también este nombre es un "indicio", de una pedantería totalmente literaria de Eloísa, que lo elige y lo impone; de un gusto por los símbolos frente a los cuales Abelardo no se detiene; pero es también un rasgo que constituye un haz de luz sobre algo que es mucho más que un augurio dirigido a un recién nacido para que se "apodere de las estrellas"; es el nombre de un instrumento que asocia la ciencia de las líneas y de los astros y la pericia de los "prácticos", ciencia y técnica asociadas sobre el trasfondo del mundo refinado de la cultura islámica, que golpea a las puertas de la cultura cristiana con aportes y estímulos nuevos. Al ofendido Fulbert, le sale al encuentro Abelardo mismo. Los términos están como subvertidos, pero la discusión tiene todavía el acento de un orgullo no extinguido. Abelardo suplica, pero recuerda también cuál es la fuerza del amor *—vis amoris.* Al desafiar su fuerza desde el comienzo del mundo, en semejante duelo el hombre resulta siempre derrotado; esa fuerza es la que ha sembrado ruinas desde siempre, y el amor ha derribado también hombres conspicuos. Fuerzas impersonales circundan y amenazan continuamente el frágil mundo construido por el ingenio del hombre; también Abelardo, por más grande que sea, es arrastrado. ¿Causa sorpresa esta pintura que va trazando de sí mismo mientras suplica y promete a Fulbert *—supplicando et promettendo—* Pedro Abelardo? Los versos de Marbodo parecen restituir en pleno la atmósfera de este discurso implorante: como un vaso que se rompe, es la obra del ingenio del hombre; y en las glosas al *Timeo,* Guillermo de Conches retoma la misma atmósfera —la obra de Dios permanece inmutable para siempre, en las generaciones se continúa la de la Naturaleza, mientras *"opus hominis omnino transit"* [la obra del hombre es totalmente pasajera"]. En el extremo opuesto del mundo ruidoso de los goliardos, Abelardo se desplaza en la perspectiva de una prudencia que no exalta, sino reconoce límites y fragilidad e intermitencias en el hombre y en lo humano. Ninguna grandeza es invencible. Pero nuevamente, a otro golpe de escena se hace asistir a Eloísa, a la que Abelardo lleva a París para casarla "en secreto, a fin de no aportar perjuicio a mi fama". ¿Matrimonio? En el mismo mundo en que la mujer —una mujer, por lo menos, que conocemos tan de cerca como Eloísa— parece más que emanciparse, liberarse a la cultura y a una plenitud de sentimiento de que no hay huellas en otro tiempo; en el mismo mundo en el que ni se pregunta si la mujer tiene realmente alma, en el que el amor cortés, carnal o espiritual sólo existe fuera del matrimonio, en Tristán e Isolda, en Lanzarote y Ginebra. Es justamente en este mundo donde la institución del matrimonio se halla desacreditada. Los goliardos, escribe Le Goff, con la libertad de su vocabulario, subrayan con el apoyo de citas tomadas de los dos Testamentos, que el hombre y la mujer han sido provistos de órganos cuyo uso no deben despreciar. Liberémonos del recuerdo de tantas groseras y equívocas burlas, y pensemos en ese clima, en esa psicología, para percibir mejor el alcance de ese drama que está a punto de estallar. Eloísa es ahora la que rechaza el matrimonio —secreto o no— que Abelardo ha prometido a Fulbert para conquistar el beso de la paz. Piensa en su gloria de "filósofo".

A lo inconciliable del ideal de filósofo con la pobre realidad de marido: "deberías conciliar los cursos escolares con las sirvientas, las bibliotecas con las cunas, los libros con los juegos, las plumas con los husos"; "deberías sumergirte en meditaciones y soportar los chillidos de los niños y los arrorrós de las nodrizas". Y luego: "los que tienen que preocuparse del dinero y de cuestiones materiales no pueden entregarse a su misión de teólogos o de filósofos". El tono se hace cada vez más fuerte, la *dehortatio a nuptiis* [disuasión del matrimonio] más puntual, "escolástica": "Si no quieres velar por tu dignidad de clérigo, piensa en tu fama de filósofo. Si quieres despreciar tus deberes hacia Dios, preocúpate por lo menos por tu fama". Es toda una antología de citas —paganas, cristianas— que adorna la página, y respira sobre un nuevo *ethos* [disposición de ánimo] en camino. Eloísa conoce todos los *auctores* de este *ethos* y, la suya, corre el riesgo de convertirse en una *lectio* con todos los valientes argumentos atrincherados a favor de un amor que permanece desvinculado de esa institución mezquina e indigna del docto —el matrimonio— que queda, abandonado a sí mismo, como la fuerza victoriosa de la naturaleza tal cual la ha hecho e impuesto. Todavía a varios años de distancia, cuando será inesperada lectora de la *Historia calamitatum,* logrará imprimir a esa *lectio* la fuerza de una persuasividad singularmente apasionada: "Ninguna otra cosa, lo sabe Dios, he buscado en ti, sino a ti mismo; a ti, sólo a ti he deseado, no tus sustancias; no te pedí pactos nupciales ni dote alguna; no busqué la satisfacción de mis deseos y de mi voluntad, sino sólo de los tuyos. Y por más que el nombre de esposa sea más santo y más decoroso, para mí fue siempre más dulce el de amiga e incluso, si no hubiera tenido el temor de ofenderte, el de amante. Precisamente porque, cuanto más aparecía humilde a tus ojos, tanto más creía gustarte, y aportar menor daño a tu gloria . . . Pero cuantas otras razones has callado, por las que prefería el amor al matrimonio, la libertad al vínculo nupcial. Lo juro: si Augusto, señor del universo, hubiera querido dignarme haciéndome su esposa y emperatriz del mundo, me habría parecido cosa más cara y más digna el ser llamada tu amante, a tu lado, que emperatriz a sus pies". Los fundamentos de la argumentación lúcida y apasionada a un tiempo son muchos; la imagen del filósofo cuya fama nadie debe oscurecer, y la fuerza impersonal del amor, al que ninguna institución puede agregar nada; acaso, quitar. El amor libre, ésta es la solución (no el compromiso, como insinúa Gilson) para Eloísa. Es culpa casar a un hombre que se consagra al estudio, no convertirse en su amante por un amor desinteresado y fin en sí mismo. Regida por todos los *argumenta* contra el matrimonio, tomados de san Gerónimo, de Esquines el socrático y de san Pablo, aquí se halla la exaltación del amor sin crismas, de la fidelidad como libre elección y no extrínseco vínculo. Lo que que siempre ha impresionado más es este "sacrificio" que Eloísa se declaraba dispuesta a cumplir por la fama de Abelardo. Digamos que no era sacrificio a sus ojos de mujer de su siglo audaz. De todos modos,

Abelardo no aceptará el "sacrificio" de Eloísa. Pero ni siquiera el de su fama. El matrimonio se celebra porque Eloísa se somete. Y permanece secreto. Eloísa, fiel a un compromiso con el silencio sobre un matrimonio que destruye la gloria de él, jura que no ha ocurrido. Fulbert, ansioso por proclamar la satisfacción obtenida, lo exhibe en público como un estandarte conquistado al enemigo. En ese infierno, Eloísa conviene con el amante-marido en reingresar en el monasterio de su infancia, Argenteuil. No se hace monja. Pero Fulbert piensa que ésta también es otra, la última de las astucias de Abelardo, para desembarazar su propia fama de la molestia de una mujer. La venganza, alimentada por su sospecha agigantada en esta pobre figura de canónigo avaro, revela su abismo moral —y nuevamente nos conduce a un *ethos*. Dos sicarios de Fulbert tomarán a Abelardo en el silencio de la noche y del sueño.

San Dionisio y el Paracleto: la nueva teología

No escuchemos el duelo de una ciudad entera frente a un horrible crimen. Un crimen cuyos ejecutores pagarán con la misma moneda y, además, con la ceguera, y su mandante con la pérdida de todos sus bienes. Una vez más el tormento de Abelardo se origina en su gloria empañada: "¡Con cuáles elogios no hubieran exaltado ahora mis rivales la justa venganza!" "¡Cómo no habría de difundirse por todo el mundo la noticia de mi deshonra!". "¿A dónde habría ido, dónde me habría refugiado?". Es cuando Abelardo tine que huir a esconder su vergüenza a un monasterio, San Dionisio, y viste el hábito de monje que los goliardos han ofendido, que su *schola* ha combatido, que su ánimo y su cultura desprecian. Y es entonces también cuando Eloísa, por voluntad de Abelardo, toma los velos de monja: sube al altar —dice espléndidamente E. Gilson— como una antigua heroína, pronunciando las palabras de Cornelia, de la *Farsalia* de Lucano: "¡Oh, sumo esposo . . . ¿tanto ha podido la suerte sobre tu cabeza excelsa? ¿Acaso para hacerte mísero he querido casarme contigo?". En cada momento de más alta dramaticidad, un *auctor* clásico acude con su página: ¿No ha dicho tan correctamente D. De Robertis que es a través de los clásicos que el mismo Abelardo descubría el sentido de la propia *historia*?

De los clásicos pasamos a la *Página sagrada*, cuando dejamos a nuestra espalda la caída y la ruina de este hombre, al que ni siquiera falta la rudeza brutal de un espíritu hostil: *mutilus et amplius mutilandus* [mutilado y digno de mayores mutilaciones], dice de él uno de los más altos humanistas de la época —como si dijera que habría tenido que ser también decapitado. Y será aquí, en la *Página sagrada*, donde intervendrá la condena eclesiástica de 1121 contra Pedro Abelardo, como había ocurrido aquí, en el campo de la ciencia de Dios (Abelardo es el primero que pone en circulación el término *teología*), donde su batalla había llegado a atraer también el discurso y el entendimiento que realiza el hombre en torno de Dios, dentro de la misma inspiración que había agitado e innovado la lógica. En el plano de los acontecimientos externos no se trata más que de un hecho único, que tiene, al principio y al fin, dos episodios esenciales. Primer episodio: después de dejar Palais, cuando también su madre, Lucía, había entrado en un convento, Abelardo había reanudado sus clases llegando a Laón donde dictaba lecciones de *Página sagrada* el más ilustre "teólogo" de la época, Anselmo de Laón. Tampoco la gloria de Anselmo había resistido mucho tiempo, como anteriormente la de Guillermo, frente a la audacia del maestro-alumno. Alguien desafía a Abelardo a que demuestre verdaderamente su superioridad de teólogo sobre Anselmo; justamente a Abelardo que vivía diciendo que esa docta *lectio* "ennegrece la casa, en vez de ilufinarla". Abelardo acepta el desafío; a quien le advierte que, si bien conoce las filosofías, en materia de teología está en ayunas, le responde con palabra indignada que es también un programa; no el *usus*, sino el *ingenium* constituyen aquí también el método; tampoco aquí hay otro maestro del mismo método de las ciencias profanas.

Se trata por doquiera de ciencias, desde el análisis del discurso del hombre al análisis del discurso de Dios, con su objeto, la ciencia no muda: formalmente, metódicamente, es siempre una ciencia, es la misma cientificidad la que se realiza siempre. Abelardo dictará *ex abrupto* una *lectio* sobre la oscurísima profecía de Ezequiel. Entre el estupefacto entusiasmo de todos, en el silencio y en la sombra, Alberico de Reims y Lotulfo de Lombardía no exultan. Esa impetuosidad, esa técnica audaz son un desafío abierto a la tradición, a la *schola* de Laón, al venerado maestro. No lo olvidarán ni siquiera durante el período del triunfo parisino de Abelardo, dedicado no menos a la enseñanza de la teología que a la de la lógica. Segundo episodio. En San Dionisio, a donde lo lleva la vergüenza, tan rústicos e ignorante que él no podía pasarlos por alto, Abelardo gravita sobre los monjes y los monjes sobre él. En bandadas llegan hasta él los discípulos de París, piden al monje que fue clérigo famoso y es ahora un penitente sumido en la vergüenza, que vuelva a enseñar. Gracias a ellos, la pasión intelectual registra un chispazo inesperado. Para ellas surgirá el primer tratado teológico de Abelardo, y Abelardo recrea una *schola* floreciente *"ad cellam quandam"* en el pequeño convento de Saint Ayoul. El genio resplandece nuevamente: "de agudo que era —testimonia Otón de Frisinga— se tornó entonces agudísimo; de docto, doctísimo." A diferente nivel, la aventura de lo "irregular" parece destinada a repetirse: no ha tenido maestros de teología, y se instituye él mismo maestro de *Página sagrada*. Pero aquí la audacia es bruscamente, y acaso en verdad brutalmente quebrada. Alberico y Lotulfo arman de inmediato la mano del arzobispo Rodolfo: el concilio de Soissons, presidido por el famoso cardenal-legado Conon d'Urrach, condena a Abelardo a arrojar su libro a las llamas, y lo encierra prisionero en el monasterio de San Medardo. Se advierte la nueva y solemne gravedad del momento: "Sin el menor examen, fui pues constreñido a arrojar con mi propia mano mi libro a las llamas. El fuego lo consume, todos guardan silencio". Ese acto será el acto mismo de nacimiento de una nueva ciencia de Dios. Pero a esta nueva y acaso más desgarrante aventura, Abelardo reacciona ahora sin someterse: "La herida de mi cuerpo me parecía muy poca cosa respecto de la herida inferida a mi nombre. A aquélla, me había arrojado mi culpa. A ésta y tan poderosa violencia, me había llevado solamente el sincero amor por la fe de Cristo, que me había dictado el libro": el *Tractus de unitate et trinitate divina*.

Aun en el plano de los acontecimientos externos, esta condena no es más que la primera que la iglesia ha pronunciado contra él. Veinte años constituyen un largo período —de 1121 a 1141—, y son el último período de la vida de Abelardo. Éste lo ha invertido casi enteramente en construir una nueva teología, como *ciencia*. Este monje que, por *lugere* (por llorar) no ha cesado, sin embargo, un instante de *legere*, de escribir y de enseñar en contra —o por mejor decir, al margen— de la teología de los monjes, creó entonces otra teología. Y ésta no dejará de tener, a partir de entonces, su propio desarrollo; señalará un ritmo a la historia del trabajo escolástico en torno a la *Página sagrada*. Cuando, antes que buscar la raíz histórica de las doctrinas, buscamos la de la técnica, la del método con que las grandes escuelas universitarias del siglo XIII han construido, expresado y organizado sus doctrinas, las síntesis teológicas más complejas y completas de la edad media, es casi inevitable que tengamos que remontarnos a esos veinte años, a aquella actividad, a esos libros de Abelardo, monje y escolástico. Después de su condena y de su muerte, el método de Abelardo ha triunfado en seguida, a partir de los libros de sentencias del maestro Ognibene, a partir de los libros de sentencias de un maestro que será pontífice, Alejandro III. Pero este triunfo no ha evitado que, mientras la muerte se le presentaba cara a cara, la autoridad de la Iglesia volviese a golpear aún más duramente a Abelardo en el concilio de Sens de 1141. El *Sic et non*, la *Theologia*, la *Introductio in Theologiam* como, en la vertiente exegética, la *Expositio in Hexaemeron* [explicación del Hexaémeron (de san Ambrosio)], los *Commentariorum super*

1



2

1. Escena de mutilación.
Miniatura del siglo XIII.
París, Biblioteca Nacional.

2. Predicación en la Catedral.
Miniatura de Chartres del siglo XI.
París, Biblioteca Nacional.

En la pág. 136.
1. Iglesia de Saint-Marcel
en Chalons-sur-Saône. Siglo XII (Perugi).

En la pág. 138.
Mausoleo de Abelardo y Eloísa,
erigido en 1779 en la abadía del Paracleto,
y trasladado al cementerio
del Père-Lachaise de París en 1817
(Malvisi).



1

sancti Pauli epistolam ad Romanos libri quinque [cinco libros de comentarios sobre la Epístola de san Pablo a los Romanos], o en la vertiente ascética los *Sermones* y las *Epistolae*, y en la apologética el *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum* [diálogo entre un filósofo judío y uno cristiano], fueron redactados entonces. La gloria de haber creado con estas obras una nueva "técnica estática" para la cátedra de la teología no se ha ensombrecido, sin embargo, sino que sólo ha sido señalada –una vez más por el drama. La creciente reacción monástica armó la mano inflexible de san Bernardo, que atacó a Abelardo en el concilio de Sens. Es la gloria agitada del innovador audaz que también aquí expresa un mundo: la teología como ciencia –con la lógica y como la lógica– es la "nueva ciencia" de la ciudad que, con sus hombres nuevos se hace protagonista de la historia de la cultura. Analicemos el esfuerzo del hombre, descubriremos la audacia del innovador, y en la innovación la solidaridad puntual de una nueva teología con el mundo de la que ha nacido y para el que ha sido construida.

Más allá aún de 1121 las vicisitudes de Abelardo constituyen un tejido dramático. Prontamente liberado de la cárcel de San Medardo, no retorna al monasterio de San Dionisio sino para huir –después de nuevos contrastes con el abate Adán– bajo la poderosa protección de ese dulce poeta que fue Teobaldo conde de Champagne, cuyos descendientes serán huéspedes y discípulos de uno de los más grandes lógicos del siglo XIII que ha continuado, como Pedro de España, el camino abierto a la nueva lógica de Abelardo: Lambert de Auxerre. Aquí, en las tierras de Troyes, Abelardo edifica con sus manos, "con cañas y con rastrojos" un oratorio, el Paracleto, que se convierte en *schola* por el espontáneo y arrollador concurso de discípulos que abandonan las ciudades y los castillos y vienen a habitar esta comarca solitaria, y se construyen cabañas que prefieren a sus casas amplias y cómodas, y comen yuyos del campo y pan negro en lugar de las comidas delicadas y se tienden camas de abrojos en lugar de muelles colchones, y aderezan mesas sobre el desnudo terreno". Edificadas sus cabañas a las orillas del Ardisson, estos discípulos parecen, más que alumnos, ermitaños. Pero no lo eran. El mundo de Pedro Damiani está lejos, y no es aquí más que el espíritu mismo de la ciudad que se construye en la soledad. Pronto ese extraño satélite se convierte en el blanco de los dardos de san Norberto de Clèves, el fundador de los agustinianos de Prémontré, y de san Bernardo de Clairveaux. Atacado, vilipendiado, perseguido por los santos, Abelardo piensa a ratos en una fuga a las tierras del Islam, como a un oasis de paz, y son justamente ésos los años en que el obispo Raimundo reúne en Toledo a los primeros traductores árabe-latinos, y Pedro el Venerable hace preparar la primera versión en latín del Corán, y Adelardo de Bath realiza sus viajes en los países y entre las doctrinas de los sarracenos. Pero también Abelardo, "Sócrates de las Galias", se niega a dejar esa pequeña e inverosímil Atenas. Obligado al destierro en el monasterio de Saint-Gildas, donde los monjes atentan con el veneno y con el puñal contra su vida, Abelardo se aleja para instalar en el Paracleto a Eloísa y a la comunidad religiosa de Argenteuil. Estamos en 1131, y el nombre de Eloísa vuelve a circular. Esta abadesa no alcanza tal vez los treinta años. Amante, madre y esposa, está ahora a la cabeza de una comunidad de esposas de Cristo, y torturada en su alma, continúa siendo todo lo que no ha optado por ser –mujer de Abelardo, esposa de Cristo. Con Abelardo –"su señor, aun más su padre, su esposo, aun más su hermano, su doncella, aun más su hija, su esposa, aun más hermana"– intercambia, más allá de la lectura de la *Historia*, una serie de cartas de tal grandeza que durante mucho tiempo se ha dudado que fueran suyas –pues se pensaba que hubieran sido escritas por el mismo Abelardo–, para llegar finalmente al convencimiento de que fueron fruto de su propia pluma. Las dudas acerca de la autenticidad de este epistolario da-

tan de unos cien años y los más perplejos (Schmeidler, Charrier) han escrito largas páginas al respecto. Hoy, nadie alimenta ya dudas. ("Se niega que la autora de las cartas sea Eloísa, porque contradice a la *Historia*, pero se supone que el autor sea Abelardo, que es el autor de la *Historia*: ¿puede profesarse teoría más peregrina?" – ha dicho espléndidamente G. Vinay). Esta joven abadesa del Paracleto sabe escribir entonces y ahora, que "mi amor por ti se ha convertido en delirio a tal punto que te he sustraído a mí misma, a ti, a quien amaba sobre todas las cosas, sin esperanza de volver a tenerte jamás"; sabe aún acusar a Abelardo de largo silencio con expresiones ardientes: "la concupiscencia, no la simpatía; el ardor de la carne, no el amor te unieron a mí"; sabe acusar y acusarse: "si me es lícito llamar cruel a Dios, la clemencia de Dios se ha tornado para mí en inclemencia"; "cuando la plegaria debe brotar de los labios pura, incontaminada y blanca de candor, innumerables fantasmas se presentan ante mi alma, la circundan, la asfixian, la hacen más atenta a ellos mismos que a la plegaria. Y mientras debería dolerme de mis culpas pasadas, deploro en cambio las que no he cometido". Más allá de lo inmediato del tormento que desborda de un sentimiento sometido a la tortura, Eloísa sabe, y quizás más, quiere ser —y lo es, y permanece— una gran página oratoria; alcanza a ser —y acaso es lo que ella quiere— en páginas elocuentes, donde la suya parece —como quizás quiere serlo en verdad— como la figura de una nueva heroína de Ovidio. Sentir y expresar son aquí una sola cosa, y aquí, sola, esta pequeña monja fallida, está realizando una revolución sin saberlo. Nadie ha narrado todavía sus propios tormentos para hacer una obra de arte, y es justamente Eloísa la que está emancipando el arte llevándolo a nueva dignidad. Eloísa quiere entonces que Abelardo —y nadie más que él— la consuele, y se transforme para ella en un nuevo san Gerónimo; pide que el Paracleto adopte una regla de la que Abelardo —y nadie más que él— sea el autor; pide que la solución a los *Problémata* (cuarenta y dos, para mayor exactitud) que la asedian proceda de Abelardo; pide que para ella, abadesa, Abelardo se vuelve a consagrar como poeta y se eleve a la altura del *Hymnarius* y de los *Planctus*. Esta mujer impetuosa pedirá también a Pedro el Venerable, que la admira, una prebenda para Astrolabio. El verso de Abelardo conoce profundidades inesperadas; es una nueva *Historia calamitatum* la que presentan los *Planctus*, filtrada la narración a través de altas imágenes bíblicas: el lamento de Dina, hija de Jacob, es el lamento de Eloísa; la venganza de los hermanos de la joven raptada por Sikhem, la de Fulbert; el llanto de Jacob privado de sus hijos, es el llanto del viejo padre Berengario; el llanto de los vírgenes de Israel, es el llanto de la renuncia al amor y al mundo; el lamento de Israel sobre Sansón, es el lamento sobre Abelardo, Sansón vilipendiado por los filisteos y dispuesto a la venganza contra ellos; David, es una imagen que recuerda el concilio de Soissons. Dedicados a ella, a la pequeña comunidad del Paracleto, también los *Planctus* son un pliegue de la nueva teología. Es ella, la pequeña monja malograda, pero también la primera y la más grande de todos los discípulos de Pedro Abelardo, la que ha recogido con toda lucidez el nuevo perfil, el perfil esencial, específico, cuando en la octava carta a Abelardo ha reproducido el espíritu de su enseñanza: "El texto sagrado, cuando no es comprendido, es igual que un espejo puesto frente a los ojos de un ciego".

Esta imagen penetrante expresa exactamente la revolución de Pedro Abelardo en teología. Dejemos de lado la otra imagen construida en forma desmañada por ciertos historiadores; es hoy una imagen un poco desgastada la del llamado "racionalismo" de Abelardo. Lo que también los alumnos, desde antes de Soissons, preguntan a Abelardo, no es "si" deben hacer o por qué hacer teología; el "por qué" de esta teología, su novedad está constituida por el "cómo" se construye. Nadie, ni Abelardo ni los discípulos se han planteado nunca el problema en otros términos. Y es una curiosa manera de hacer historia, recuperar como definición de la posición de Abelardo, justamente ese "racionalismo" al que los monjes polémicamente llevaban, en una *reductio ad absurdum*, la posición de Abelardo que, *a sus ojos*, pretendía hacer derivar la fe de la inteligencia, antes que la inteligencia de la fe. ¿Por qué entonces no escuchar a Abelardo cuando proclama: "no quiero ser filósofo hasta el punto de resistir a Pablo, no quiero ser Aristóteles hasta el punto de separarme de Cristo"? Dejemos a Abelardo donde está: él es todo, menos un racionalista moderno o un muy endeble precursor. La "comprensión" del texto sagrado de que nos habla Eloísa, está en el centro mismo de la nueva construcción teológica de Abelardo. Lo que desde la cumbre hasta el fondo domina es la inteligencia, que se separa hasta contraponerse al "espíritu". La inteligencia, esto es la ciencia. Ejerciendo el mismo método de la *lectio* de los *auctores* de lógica, también en la *lectio* sobre el discurso del que Dios es *autor*, Abelardo ha vuelto la espalda a la *sancta simplicitas* en que se encerraba en el claustro la teología de los monjes, elaborada en función de una experiencia monástica. Esta teología, por lo tanto, es nueva, porque surge de la claridad del intelecto, y no ante todo de la virtud del alma, y de la más alta virtud que el monje haya podido entrever: la *sancta simplicitas*. No es a ésta a la que pide sus medios, y su objetivo no es la edificación de la virtud. Ella se elabora a partir y en función de otra experiencia que ya no es más, del principio al fin, la experiencia del mundo monástico. Si la experiencia teológica de los monjes se constituye venerando en silencio el misterio, es una *confessio*, un acto vivido que reconoce el misterio y se prosterna frente a él, esta nueva teología tiende a escrutar con el intelecto más que a venerar con el alma, y se constituye a sí misma, como condición primera, como atmósfera del propio ejercicio, no el *cerco* de la inefable experiencia íntima del misterio, sino, casi en el extremo opuesto, la actitud abierta de la experiencia pública y comunicable del discurso en común. No es, pues, genuflexión ante el misterio, y en primera instancia no se conecta con el "sentido del misterio": es discurso intelectual, es investigación del significado del discurso de Dios. Todo esto quiere decir también otras cosas, destinadas todas a desplazar con audaz violencia —semejante al menos a la reacción que suscita— el plan entero de la construcción de la teología, desde "el espíritu del monasterio" al "espíritu de la ciudad". Quiere decir que también en teología, de lo que se trata es de investigar; de investigar claramente; de investigar la claridad. Quiere decir, ante todo, que se trata de entender, fuera de una mecánica inerte, repetidora, la palabra de Dios profanada por la misma pasividad con que se lo acoge; como si fuera cosa *—res—*, y no palabra *—vox, sermo*. Más que escuchar y adorar en silencio, se trata de escuchar y entender discurriendo. Búsqueda, claridad, aun el más alto discurso que le sea dado escuchar al hombre, debe, por la fuerza misma del intelecto del hombre, debe poder resonar entre los hombres como una voz viva, una voz cuyo sentido pueda entenderse. Llevar también este valor a escala humana es el máximo compromiso de esta teología que tiende a escrutar, y casi a anatomizar dialécticamente el significado de la palabra de Dios, más allá del hecho de que ella sea, como tal, un hecho misterioso. No es una brillante y privada excogitación de Abelardo la introducción —o si se quiere la extensión— del "espíritu de la dialéctica" en la elaboración doctrinal teológica. Su grandeza está en haber animado esta elaboración según el ritmo mismo de la ciudad, que se construye a sí misma en una claridad que exorciza también de la oscuridad de sus noches el sentido de misterio que invade la selva y el bosque. Acaso esa *scientia inflat* [la ciencia infla: (de vanidad y de soberbia)]: pero son los discípulos quienes llevan al Paracleto el estilo intelectual forjado en París, los que contraponen al lema paulista de que tanto han abusado los monjes, la acusación de *stultitia* contra quienes proceden *ex auditu*, un poco como los niños y de quienes construyen una teología intimista, de sabor misterioso como alternativa de un trabajo del intelecto que ha quedado incompleto: "mis discípulos buscaban también en el campo teológico argu-



mentos humanos y filosóficos y querían más que palabras, razonamientos, sosteniendo con toda razón que es necio pronunciar palabras de las cuales no se entiende el significado, y que es ridículo predicar a otros lo que ni el que predica ni el que escucha entienden". Entender, buscar, llevar a escala humana para comprender el discurso de Dios, quiere decir también que Dios que habla es Dios que quiere que se lo entienda, y se lo entienda bien. No habla envolviéndose en el humo del oráculo, en la selva sin senderos donde se retira para escuchar su voz misteriosa el monje ermitaño. El discurso de Dios no es entonces tan hermético como para no revelarlo más que en el fondo del alma del monje. El Señor omnipotente es supremo intelecto. Dejemos que Pedro Damiani, con su empirismo místico, celebre al Señor como Potencia absoluta. El Dios de la teología abelardiana no es, ante todo, una fuerza, aun más poderosa que la de la naturaleza, que pueda aplastarnos: es una inteligencia que se hace comprender, que se celebra a sí misma en el discurso, en la comunicación abierta. Frente a semejante Dios, no hay otra cosa que la inteligencia y el discurso para sustentar al hombre. Investigar y entender la palabra de Dios es poner en acción los medios y utilizar hasta donde valgan todos los productos de la inteligencia y las reglas del discurso. Lo que importa no es, pues, que la inteligencia se intimide y, como lo requiere el monje, que se achate, que el discurso enmudezca, que la cultura se extinga. Lo que importa es, precisamente, que intervenga la cultura total que el hombre sabe construir, el análisis puntual que la dialéctica sabe guiar, la claridad que sólo el intelecto puede dar. Se construirá, pues, una teología nutrida de imágenes, de analogías tomadas de la cultura de los hombres: éstos comprenden estas analogías, y a través de éstas pueden entender una teología en la que la dialéctica, el discurso en común, no retrocede sino que lleva decididamente al análisis de ese discurso dirigido por la Inteligencia a inteligentes. Para cada punto de esta teología, habrá de producirse por lo tanto el encuentro no de una Fuerza misteriosa con almas en silencio, sino de un Señor con las obras y los días de los hombres que viven confiados a las energías activas de la inteligencia: una fuerza nueva que se abre camino entre las imágenes seculares de la Fuerza y del Misterio.

Estos medios y estos fines idealizados por Abelardo para la construcción de una teología como ciencia, esta cultura y esta inteligencia, de las que la ciudad es hija y asiento, no conocen ante los ojos de Abelardo ni límites ni pausas. Se extienden en el espacio y en el tiempo hasta donde se extiende la humanidad; una inteligencia única corresponde a una única humanidad, y es una única humanidad la que construye una única cultura. En el *Dialogus inter judaeum philosophum et christianum* Abelardo volverá a subrayarlo como en un testamento espiritual interrumpido por la muerte. Se celebran las vidas y las doctrinas de los filósofos que no resultan muy lejanos del cristianismo. Se diría que la ciudad concilia aquí inteligencia y cultura: y el cristianismo con ambas, precisamente con las ciudades anteriores a Cristo, Atenas y Roma, y las inteligencias y las culturas anteriores a Cristo: la griega, la latina, las paganas. De manera que, contra una tradición de ruptura entre cristianismo y cultura —como es en definitiva la tradición monástica— se presenta aquí la visión de una tradición más profunda, de una humanidad que prosigue en el tiempo un esfuerzo, un discurso común que tiene su núcleo que participa de la claridad del intelecto. Es en esta tradición donde cambia signo y significado, el peso y el sentido de la tradición. Del *Dialogus* se da un salto al *Sic et non*, uno de los textos más significativos de toda la elaboración doctrinaria del aparato metódico de Abelardo. Precisamente como para ese mundo sin historia a su espalda que es la ciudad del siglo XII, es decir, para un mundo que surge sin insertarse en la tradición, y así exactamente para la nueva teología de Abelardo, la tradición, el pasado, son materia, no guía inflexible. En ningún punto como en éste Abelardo se revela más abiertamente como el pensador de una ciudad que surge, como el ciudadano que se pone en marcha. No importa tan sólo el hecho técnico de que aquí se trate del texto de la *Sagrada página* y de las *Sentencias* de los Padres con las técnicas de comprensión y discurso de la razón humana. Lo que aquí impresiona a los historiadores y sobre lo que es justo insistir, es sin duda el trazo lúcido y seguro con que Abelardo programa su metódica teológica, destinada muy poco tiempo después a ser víctima de los ataques de san Bernardo, y de allí a poco a triunfar en las *scholae*: nosotros —escribe Abelardo—, nosotros que no estamos dotados para leer la *Página sagrada* y las sentencias de los Padres acerca de ella, de los dones del espíritu de que estaban dotados los Padres, nos encontramos frente a expresiones de significado mutable cuando nos basamos en la tradición de las *Sentencias*. Frente a obras inauténticas, a textos corrompidos, interpolados, erróneos; a desarrollos, cambios de posición, a oscilaciones y contrastes. Para cada punto hay una técnica indispensable de intevención que tiende a esclarecer, a determinar y, cualquiera que sea, parte siempre de un interrogante, de una duda, la clave que abre, en primer término, la puerta de la sabiduría, es la asiduidad, la repetición de la *interrogatio*: "es con la duda que se llega a buscar, y buscando, como se llega a encontrar la verdad". Aristóteles con la dialéctica aguda, Jesús que interroga a los doctores; éstos son los cánones de la investigación teológica. Dos imágenes tan lejanas de la imagen que acerca de la investigación teológica nos ofrece san Bernardo. "Se busca más dignamente, se encuentra más fácilmente con la plegaria que con la disputa, *orando quam disputando*". El espíritu de la disputa rompe, por lo tanto, lo compacto de las sentencias; la dialéctica contrapone, vulnera lo que un Padre ha dicho, respecto de lo que otro ha sostenido, o eso mismo en otro lugar. La dialéctica estimula, solicita; habrá que encontrar —pues no está dado todavía— lo que está detrás del *sí* y del *no* de uno o más Padres. Buscar, encontrar buscando, precisamente —en el extremo opuesto de san Bernardo— *disputando*. El método de la teología es, por lo tanto, la dialéctica. Lo seguirá siendo siempre. Lo sabemos, y está bien. Pero este método, esta técnica de la teología, que es la dialéctica, no es más que su técnica; es decir, un modo de organizar algo. ¿Organizar qué? Sobre este punto es donde explota el contraste de fondo con el monaquismo, y que, más allá de la individualización de los errores teológicos de Abelardo, induce a san Bernardo a atacar un modo y un mundo que nacen más allá del mundo en que, solidario "fruto maduro de la edad feudal", ha nacido y vivido el monaquismo. Este mundo no reconoce como autoridad, en cuanto tal, la tradición. El monje es el que —como bien lo dice Jean Leclercq— está institucionalmente, constitutivamente orientado hacia la tradición y nosotros diríamos, hacia el pasado como valor. El monje no investiga ni problemas ni soluciones nuevas; esta actitud le es congénita, por la antigüedad que caracteriza las fuentes, la Regla, los modelos; por el espíritu de humildad que aletea en torno a todo acto de sumisión. Es un fragmento de una Regla, de una tradición. Si falta ésta, él mismo falta. La actitud hacia el pasado de un mundo que nace, está siempre teñida de irreverencia; no reconoce institucionalmente, como virtud ni grande ni pequeña, el sometimiento a un pasado entre cuyos éxitos más bien debe insertarse, debatirse, y de cuyo sentido y valor debe más bien juzgar, y esclarecerse, que constituirse en portador pasivo. El pasado y la tradición se convierten así para la ciudad y para la teología de Abelardo en materia de discusión, en medio de confortación, en término de controversia. Son desdeñados: la tradición no es un valor, el pasado es una serie de preguntas y un conjunto de problemas, y la respuesta, la solución y el valor dependen de lo que de ello hace el mundo que nace. La actitud más profunda de la teología de Abelardo ha convertido en propia la actitud misma que respecto de la tradición tiene un mundo proyectado con sus fuerzas hacia el futuro.

Transitada y permeada de cultura, también la teología, es discurso. No cambia la experiencia vivida, íntima y en el límite incomunicable como todas esas metáforas de experiencia que se llaman "interiores". Discurso público, desarrollado y controlado en común, la elaboración teológica es obra del intelecto discursivo que se dirige a otros intelectos. Tiene dimensiones y aspectos que la teología monástica, puntualmente, ha rechazado siempre; no es un pasivo cargado de tradición cual valor sin apelación, es un discurso reflexivo, exteriorizado en los términos de una comunidad de cultura. Es investigación activa del significado que tiene para el hombre, el discurso que Dios ha dirigido al hombre. Puntualmente estas dimensiones y estos aspectos se correlacionan con aquellas dimensiones y aquellos aspectos que subyacen a la concepción y a la crítica de los problemas de la lógica de Abelardo. Ahora bien: lógica, como análisis de las formas construidas en el discurso y por el discurso de los hombres, y teología, como ciencia del sentido del discurso dirigido por Dios a los hombres, nos conducen las dos al carácter que domina la ética misma de Abelardo. También aquí hay un orden, establecido por Dios, que el hombre debe respetar; y también aquí hay un trabajo, que es misión del hombre realizar. Precisamente por esto la ética es quizás el terreno más complejo del pensamiento de Abelardo; para su obra, del mismo modo que el *Dialogus*, inconclusa, pidió el título al griego de Sócrates. Sigue pagando de continuo, al pensamiento de los paganos y de los cristianos, un tributo todavía abierto a las investigaciones de los historiadores; acomete directamente la ética ascética, toca las profundidades del alma, afronta cuestiones jurídicas, se encierra sin conclusiones en grandes preguntas sobre la vida de la iglesia y sobre la figura del sacerdote: entre las doctrinas condenadas por el concilio de Sens de 1141, aparecen proposiciones extraídas de este *Scito te ipsum*. Compleja e inconclusa queda también quizás la obra teoréticamente más atormentada de Pedro Abelardo. Vemos su rasgo más esencial, mirando una vez más en dirección de san Bernardo: "Engendrados del pecado, pecadores, nosotros engendramos pecadores; nacidos deudores, engendramos deudores; nacidos corrompidos, corrompidos, y nacidos esclavos, esclavos. Nosotros somos heridos desde el instante de nuestro ingreso en este mundo, y mientras en él vivimos, y cuando de él salimos. Desde la planta de los pies hasta la punta de nuestra cabeza, no hay en nosotros nada sano". Una vez más descubrimos que Abelardo se halla en otra parte. Redimido por la luz de la inteligencia por el ser arrastrado como una cosa por la tradición como dato, como valor, el hombre que Abelardo tiene frente a sí en su *Ethica* es redimido por el compromiso de la libertad, de su total disolución en ese dato de naturaleza que es, a los ojos de los monjes, la carne, la inclinación, lo "natural" como negatividad, esclavitud, corrupción y pecado. En su teología no hay —adviértase bien— ninguna ansia escatológica. Basta agregar, para completar ahora el cuadro, que en su ética no hay ninguna desproporción ascética. El hombre está dado a sí mismo como carne, inclinación, naturaleza. Pero todo esto no es más que un dato moralmente neutro dentro de él —exactamente como la tradición es un dato problemático y no una verdad fuera de él—; es materia dada al trabajo moral, instrumento del cual y con el cual el hombre puede extraer tanto el bien como el mal. Cumplir el precepto socrático-agustiniano del "conócete a ti mismo" no es descubrirnos a nosotros mismos como puro terreno en el que se están batiendo el demonio y la gracia. El que se bate a duelo en la vida moral es el hombre, y nadie más que él y nadie por él. Invencible porque insuprimible, la naturaleza que tenemos no es lo que propiamente somos. Cierto es que ella urge dentro de nosotros: pero no es ni un valor ni un desvalor —es un puro dato. La moralidad, el valor —o el devalor— moral, la virtud o el pecado, no es allí donde nacen, ni es allí donde viven. El dato, se convierte en valor sólo cuando está revestido de un significado: por sí mismo no lo tiene; lo recibe exactamente como el condado lo recibe de la ciudad, como del centro mismo de donde únicamente proceden los valores. El pecado se convierte así en una ausencia: "Pecar es despreciar a nuestro Creador, vale decir, no cumplir por él aquellos actos a los cuales consideramos deber nuestro renunciar para él. Definiendo así el pecado en forma meramente negativa, como el hecho de no renunciar a actos repudiables o, por el contrario, de abstenerse de actos laudables, demostramos claramente que el pecado no es una sustancia; consiste en una ausencia, más que en una presencia, semejante en ello a las tinieblas que podrían definirse como ausencia de luz, allí donde la luz sería necesaria". Es el mundo de los "penitenciales" que muere; desde la punición, el horizonte se amplía y se subvierte: esta ética no exige del pecador el pago de esas multas establecidas en una escala rígida como en los códigos bárbaros; pide la contricción del corazón. De la lista de los pecados y de la tarifa de las penas, de la represión, se pasa al examen de conciencia que la conciencia conduce consigo misma, en la terapéutica espiritual de un hombre hecho responsable de sí mismo frente a sí, frente a los demás y frente a Dios. Por ello también la virtud cambia de dimensiones y de formas. El verdadero núcleo de la vida moral entra por el *hecho* de su acción en su "fisicidad" exterior, en la *actitud* —intención, consenso— de la conciencia. También la acción —este correlativo exterior de la actitud— como la inclinación —esta materia interior de la actitud— es mera cosa, por sí misma muda e insignificante moralmente sin y al margen de la actitud que la inspira, que le confiere ese valor que por sí misma no posee. Cómo muere y por qué muere el orden fijo de los "penitenciales", así y por el mismo camino muere el mundo repetitivo y mecánico del legalismo moral: haz lo que está prescrito, cualquiera sea tu sentimiento. Ese quehacer absorbería todo el valor de la vida moral. Separando la iniciativa moral de la pasiva adhesión a estándares fijos, extrínsecos, de comportamiento, entre el mundo de los hechos y el mundo de los datos, también aquí Abelardo ha liberado a sí misma la capacidad del hombre de ser y de hacerse a sí mismo: de edificarse a sí mismo como una verdadera ciudad, articulada y laboriosa, en el seno y a semejanza de la de todos. "No sin razón —ha dicho Mario Dal Pra— creció en su escuela ese Arnaldo de Brescia que se convirtió, un decenio después de la muerte de Abelardo, en el destructor del poder temporal de los papas en Roma y en el instaurador de la comuna popular. Los fermentos críticos que animan toda la especulación de Abelardo están de acuerdo con el fermento que caracteriza la sociedad de su tiempo, proyectada en el campo religioso, como en el ético-político, hacia la conquista de más amplia libertad".

Bibliografía

Toda la obra, excepción hecha de la que trata sobre lógica, ha sido recogida en el vol. 178 de la *Patrología Latina* de Migne. Además, *Ouvrages inédits d'Abélard*, publicados por V. Cousin, Paris, 1836, seguida de una nueva edición de la obra ya editada: *Petri Abaelardi opera hectenus seorsin edita*, V. Cousin y Ch. Jourdain, Paris, 1849-1859. Completa esta edición, la siguiente: *P. Abaelardi, De unitate et trinitate divina*, ed. R. Stölzle, Friburgo, 1891. Existen innumerables obras sobre Pedro Abelardo; aquí citaremos sólo los siguientes libros en español: P. Laserre, *Abelardo contra san Bernardo*, Bs. Aires, Nova. J. Le Goff, *Los intelectuales de la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba. P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, F. C. E., México-Buenos Aires. E. Bréhier, *La filosofía en la Edad Media*, U.T.E.H.A., México.

El fascículo Nº 35 de

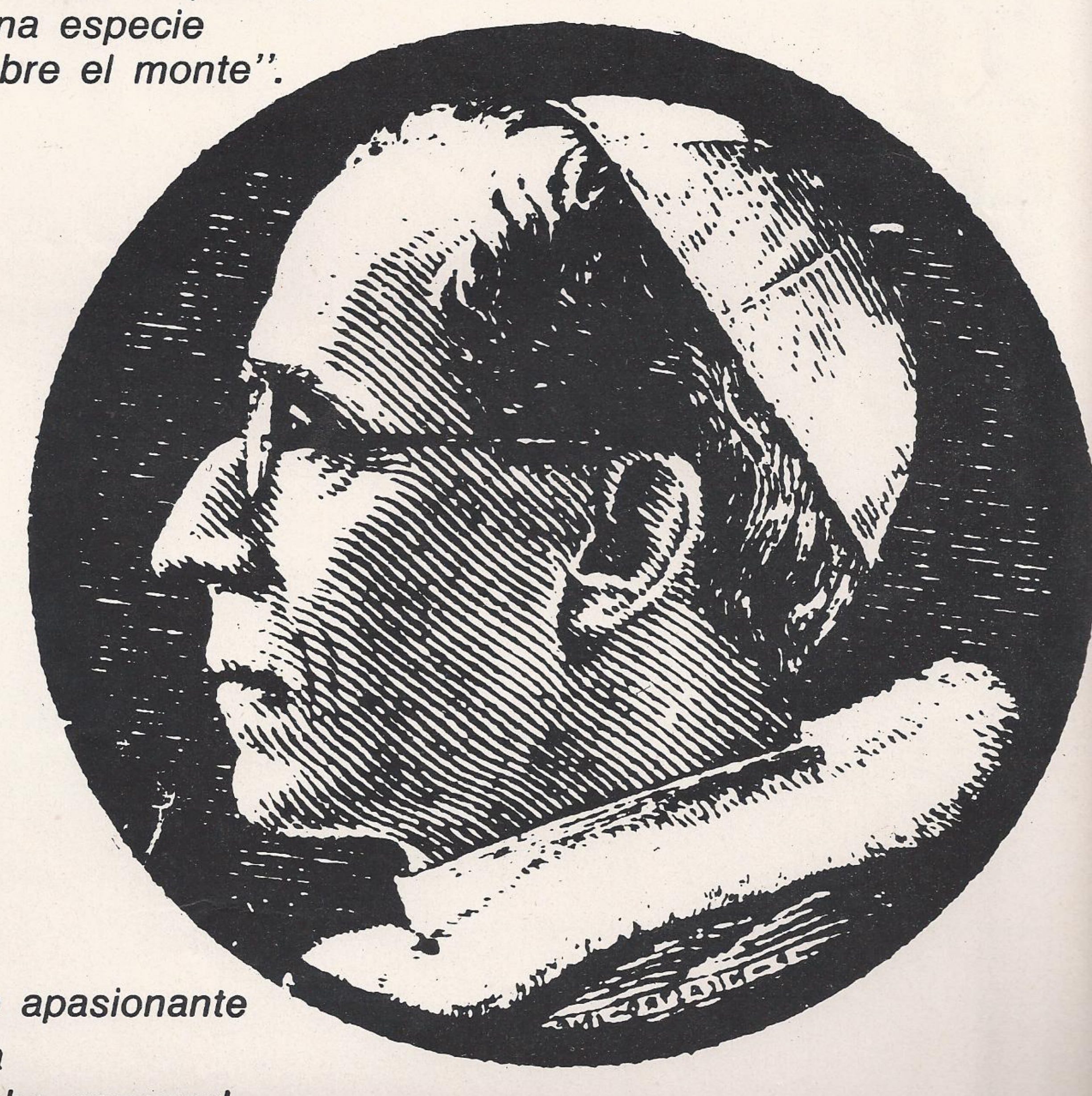
LOS HOMBRES *de la historia*

la Historia Universal a través de sus protagonistas

contiene la biografía completa e ilustrada de

Pio XII

"Frente a sus contemporáneos se sentía -y lo fue en parte-, un oráculo, una especie de Moisés sobre el monte".



¡Un momento apasionante de la historia que usted debe conocer!

ANUNCIO IMPORTANTE

Pronto Usted podrá canjear sus fascículos de Los hombres de la historia por magníficos tomos encuadernados

PROXIMAMENTE APARECERA

El mundo contemporáneo

VOLUMEN 1

Se trata de un extraordinario volumen de 272 páginas, lujosamente encuadernado, con títulos sobreimpresos en oro y sobrecubiertas a todo color, que contiene una gran cronología de los hechos fundamentales del siglo XX (1900-1945) y las primeras ocho biografías de Los Hombres de este período: Churchill, Einstein, Lenin, Gandhi, Hitler, García Lorca, Stalin y Picasso.

Ud. recibirá este volumen y las ocho láminas sueltas del Atlas Iconográfico de la Historia Universal que le pertenecen entregando los ocho fascículos correspondientes de Los Hombres (Nos. 2, 5, 6, 9, 11, 14, 18 y 23) en perfecto estado y una reducida suma en efectivo.

¡Son volúmenes de gran calidad en su contenido y en su presentación, que se destacan en la más exigente biblioteca! El precio normal en plaza de un volumen de características análogas a las de éste es de cuatro a seis veces mayor que el que a Ud. le habrá costado en total.

Si le falta alguno de los fascículos incluidos en el volumen, Ud. podrá adquirirlo sin recargo.

Si las tapas de algún fascículo están deterioradas, pero sus páginas interiores se encuentran en perfecto estado, recibirá el volumen sin las láminas sueltas del Atlas.

Si las páginas interiores de algún fascículo están deterioradas, y Ud. quiere utilizarlo, a los treinta días se le entregará el volumen encuadernado con los fascículos que Ud. entregue.

Después de El mundo contemporáneo (volumen 1) irán apareciendo: El siglo XIX: Las revoluciones nacionales, El siglo XIX: La revolución industrial y los demás volúmenes.

¡Esta es una oferta excepcional! Conserve y coleccione en perfecto estado los fascículos de Los hombres de la historia.

Cada semana una biografía completa para formar la más lujosa, moderna e ilustrada Biblioteca de Historia Universal a través de sus protagonistas.

Precio de venta

Publicación semanal

ARGENTINA: $ 120.-
BOLIVIA:
COLOMBIA: $ 7.-
COSTA RICA:
CUBA:
CHILE:
REP. DOMINICANA:
ECUADOR:
EL SALVADOR:
ESPAÑA:
GUATEMALA:
HONDURAS:
MEXICO:
NICARAGUA:
PANAMA:
PARAGUAY:
PERU:
PUERTO RICO:
URUGUAY: $ 90
VENEZUELA: Bs.